Pengantar : Dr. H. Wardani, M.Ag.

ZAHIR publishing

TAFSIR AL-QUR`AN DENGAN PENDEKATAN INTERDISIPLINER DAN MULTIDISIPLINER

Sebuah Pengantar

Rijal Ali, Aisi Jumarni, Fitria Hairinnisa, Muhammad Fauzi, Khadijah, Ranty Sulastri, Mailani Ulfah, Muhammad Rasyid Ridha, Raihani, Aminatul Aulia, Irpansyah, Muhammad Arsyad, Fatimah, Reza Fahlifi, Muhammad Sofyan, Imamal Qari'ah, Muhammad Rafiq, Muhammad Shoelihin, Mohammad Aiman, Muhammad Hidayatullah, Norlatifah, Yuhyin Nufus

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

TAFSIR AL-QUR`AN DENGAN PENDEKATAN INTERDISIPLINER DAN MULTIDISIPLINER

Sebuah Pengantar

Rijal Ali, Aisi Jumarni, Fitria Hairinnisa, Muhammad Fauzi,
Khadijah, Ranty Sulastri, Mailani Ulfah,
Muhammad Rasyid Ridha, Raihani, Aminatul Aulia,
Irpansyah, Muhammad Arsyad, Fatimah, Reza Fahlifi,
Muhammad Sofyan, Imamal Qari'ah, Muhammad Rafiq,
Muhammad Shoelihin, Mohammad Aiman,
Muhammad Hidayatullah, Norlatifah, Yuhyin Nufus

Pengantar:
Dr. H. Wardani, M.Ag.

ZAHIR publishing

TAFSIR AL-QUR`AN DENGAN PENDEKATAN INTERDISIPLINER DAN MULTIDISIPLINER
Sebuah Pengantar

Penulis : Rijal Ali, Aisi Jumarni, Fitria Hairinnisa, Muhammad Fauzi, Khadijah, Ranty Sulastri, Mailani Ulfah, Muhammad Rasyid Ridha, Raihani, Aminatul Aulia, Irpansyah, Muhammad Arsyad, Fatimah, Reza Fahlifi, Muhammad Sofyan, Imamal Qari'ah, Muhammad Rafiq, Muhammad Shoelihin, Mohammad Aiman, Muhammad Hidayatullah, Norlatifah, Yuhyin Nufus

Editor : Wardani

Tata Letak : Aziziy

Desain Sampul : Zulkarizki

15.5 x 23 cm, xii + 105 hlm.
Cetakan pertama, Juni 2021

ISBN: 978-623-6398-03-6

Diterbitkan oleh:
ZAHIR PUBLISHING
Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

TAFSÎR JAMÂ'Î: TAFSIR KOLEKTIF SEBAGAI SOLUSI ATAS KOMPLEKSITAS TUNTUTAN TAFSIR AL-QUR`AN DENGAN PENDEKATAN INTERDISIPLINER DAN MULTIDISIPLINER

Wardani
(Dosen Metodologi Penelitian Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin)

Mengapa dan Bagaimana?

Kini status Insitut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari telah berubah status menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari. Upaya ke arah perubahan itu tidak hanya ditandai dengan perubahan nama-nama fakultas, termasuk "Fakultas Ushuluddin" menjadi "Fakultas Ushuluddin dan Humaniora" (seperti nama sekarang), atau "Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama" (nomenklatur berdasarkan Keputusan Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama, Desember 2013), melainkan juga perubahan itu memaksa kita untuk menjelaskan duduk masalahnya dari sudut pandangan hubungan keilmuan, antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum. Berbagai tawaran solusi pemikiran berkaitan dengan relasi antara keduanya dilakukan. Setidaknya, tidak salah jika kita mengatakan bahwa tidak seharusnya, di perguruan tinggi Islam yang sama, fakultas-fakultas agama Islam dengan segala desain kurikulum khasnya di satu sisi dan fakultas-fakultas umum, seperti fakultas kedokteran dan fakultas psikologi, juga dengan desain kurikulum khasnya di sisi lain, berdiri megah berdampingan tanpa saling terhubung. Itu artinya, tantangan keilmuan yang kita hadapi adalah bagaimana mengintegrasikan antara keduanya.

Dalam sejarah Islam, tokoh-tokoh Islam sudah mencontohkan upaya melakukan sintesis antara disiplin keilmuan berbeda itu. Pada abad ke-3 H/ 9 M, Mu'tazilah mencoba mencari titik persinggungan teologi Islam dengan filsafat Yunani. Abû al-Hudzayl al-'Allâf (w. 227 H/ 841 M), misalnya, melakukan sintesis antara atomisme Yunani dengan teologi Islam. Dalam tafsir, Fakhr al-Dîn al-Râzî memasukkan teori-teori ilmiah temuan pada masanya ke dalam karya tafsirnya, *Mafâtîh al-Ghayb*. Upaya ini tetap dilakukan, meski tidak mudah, karena muncul kemudian komentar miring terhadap tafsirnya itu, "Di dalamnya ada segalanya, kecuali tafsir itu sendiri" (*fîh kull syay` illâ al-tafsîr*). Barangkali, salah satu peyebabnya adalah keraguan para ulama terhadap tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*).

Tantangan di masa klasik itu tetap dihadapkan pada kajian tafsir al-Qur`an di era sekarang, yaitu era di mana ilmu-ilmu tafsir "dikepung" oleh berbagai tawaran perspektif keilmuan umum, baik di bidang ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dengan temuan baru yang bisa dianggap menjanjikan oleh sebagian kalangan atau memuat tantangan atau bahkan ancaman tersendiri bagi sebagian kalangan. Sebagai contoh, kita masih ingat bagaimana dalam tahun-tahun terakhir ini, di Indonesia kaum muslimin ribut soal hermeneutika yang ditawarkan dalam memahami al-Qur`an.

Saya kira, tantangan itu harus dihadapi. Itu artinya, kajian tafsir al-Qur`an harus membuka diri terhadap berbagai tawaran-tawaran baru itu. Mengapa? Salah satu alasannya adalah fakta dalam al-Qur`an sendiri. Di samping memuat aspek hidayah (al-Qur`an sebagai kitab hidayah) yang tentu menjadi tujuan pokok al-Qur`an, kitab suci ini juga memuat aspek kemukjizatan (al-Qur`an sebagai kitab *i'jâz*) yang bertujuan menguatkan jati dirinya sebagai wahyu otentik Tuhan, baik kemukjizatan bahasa, "isyarat-isyarat ilmiah" (jika kita enggan menyebutnya sebagai "teori ilmiah"), maupun kemukjizatan penjelasan aspek hukumnya. Sudah lama kita kenal ungkapan, "al-Qur`an multi-aspek", dan "seseorang tidak bisa dianggap benar-benar faqîh, sampai ia mampu multi-aspek

dalam al-Qur`an". Multi-aspek al-Qur`an dipahami tidak hanya melalui fenomena *wujûh* (polisemi, suatu kata yang berbeda makna dalam berbagai penggunaan), melainkan juga dipahami bahwa al-Qur`an memiliki dimensi makna atau kandungannya yang mungkin beragam. Di samping memuat ajaran-ajaran akidah, amaliah, dan moral, al-Qur`an memuat juga, misalnya, fakta sejarah, fisika, biologi, dan embriologi dalam ayat-ayat tertentu.

Seorang penafsir al-Qur`an tidak mungkin bisa mendalami semua bidang yang dicakup oleh al-Qur`an, "tidak sampai ke kedalaman dasar laut", atau "ke puncak gunung" kandungan al-Qur`an, dalam ungkapan al-Suyûthî. Sangat sulit mencari figur penafsir sekaliber Fakhr al-Dîn al-Râzî yang mapan dalam ilmu tafsir dan ilmu "sekular". Kebanyakan dari ilmuwan muslim hanya menguasai salah satu di antara keduanya. Bahkan, tipe seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî sekalipun tidak memadai lagi menghadapi kompleksitas persoalan dan temuan yang dimunculkan oleh ilmu pengetahuan sekarang. Ini artinya bahwa tugas menafsirkan al-Qur`an, terutama berkaitan dengan ayat-ayat yang kandungannya multi-aspek, tidak bisa lagi secara memadai dipikul oleh seorang penafsir dengan keterbatasan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Tugas mulia itu harus dibebankan sebagai kewajiban kolektif. Jadi, di samping *tafsîr fardî* (penafsiran oleh seorang penafsir), kita memerlukan *tafsîr jamâ'î* (penafsiran oleh sekelompok penafsir dari keahlian beragam).

Yang dimaksud dengan *tafsîr jamâ'î* dalam konteks kajian tafsir interdisipliner adalah kajian penafsiran yang dilakukan oleh kelompok pakar tafsir dan kelompok ilmuwan. Tidak semua pakar tafsir adalah sosok yang ensiklopedis yang menguasai semua bidang. Di sisi lain, ada kelompok ilmuwan yang mampu menjelaskan berbagai fenomena fisika dan sosial, namun tidak memiliki, atau hanya sedikit memiliki, pengetahuan tentang tafsir. Kedua kelompok ini bisa bertemu dalam proyek penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kealaman (*kauniyyah*), berinteraksi, dan berdiskusi secara intensif. Kelemahan kelompok pakar tafsir

yang hanya mengetahui ilmu normatif dan kebahasaan adalah keterbatasan mereka dalam menjelaskan ayat dari perspektif teori ilmu pengetahuan secara lebih mendalam. Sebaliknya, kelompok ilmuwan memiliki keterbatasan dalam pengetahuan metodologi tafsir dan dasar-dasar ilmunya, sehingga rentan jika mereka menafsirkan ayat *kauniyyah* tertentu hanya dari penjelasan ilmiah secara sepihak, dan belum tentu penjelasan yang mereka kemukakan sesungguhnya terkandung maknanya dalam ayat yang sedang ditafsirkan. Kelemahan kelompok pertama adalah bahwa mereka tidak menjangkau kedalaman makna ayat, karena isyarat ilmiah yang terkandung tidak bisa mereka pahami secara baik. Proses penciptaan manusia dalam al-Qur`an, misalnya, dalam tafsir-tafsir klasik dijelaskan secara tidak memadai, karena persoalan ini terkait dengan embriologi, yang belum dikuasai. Sedangkan, kelemahan kelompok kedua adalah bahwa mereka memaksakan teori-teori ilmu pengetahuan yang belum tentu dikandung oleh ayat, karena keterbatasan mereka memahami bahasa al-Qur`an dengan segala perangkat tafsir. Penafsiran Fahmi Basya bahwa Borobudur adalah peninggalan Nabi Sulaimân as., misalnya, sulit diterima, dengan berbagai alasan, terutama karena alasan mendasarnya, tidak ada ayat yang mendukung penafsiran itu.

Langkah awal dari upaya mewujudkan cita-cita ini adalah membentuk ikatan para mufassir dan ikatan ilmuwan muslim, terutama di tingkat perguruan tinggi, karena lembaga pendidikan inilah yang seharusnya bergerak di depan. Penafsiran yang tidak bisa diwujudkan oleh individu akan bisa diwujudkan jika ia menjadi bagian dari kelompok penafsir. Kini sudah waktunya perguruan tinggi Islam menghasilkan karya-karya tafsir hasil *tafsîr jamâ'î*, sehingga penafsirannya dihasilkan dari pertimbangan yang kokoh dan matang.

Di samping itu, memang tetap harus diingat bahwa uraian penafsiran saintifik yang berlebihan yang sulit dicari "muaranya" dari makna ayat juga akan menjadi bumerang, karena itu akan mereduksi pesan sentral al-Qur`an sebagai kitab hidayah. Oleh karena itu,

dengan semangat kehati-hatian, kedua kelompok itu, baik kalangan pakar tafsir maupun para ilmuwan, harus terlibat dalam diskusi intensif tentang ketepatan penafsiran yang ditawarkan dari kedua perspektif, yaitu perspektif ilmu tafsir dan ilmu pengetahuan, tidak lantas, misalnya, berkeinginan "mengislamkan" matematika, karena ilmu murni ini "tidak mengenal agama".

Upaya ini pernah dilakukan oleh Kementerian Agama bekerja sama dengan LIPI. Namun, upaya ini tentu belum selesai. Perlu koreksi atas penafsiran lama dan munculnya penafsiran baru yang segar. Semoga di kemudian hari, cita-cita ini bisa terwujud di kampus tercinta, UIN Pangeran Antasari, di mana di perguruan tinggi setingkat universitas nanti, jika terwujud, kemegahan kampus tentu harus diimbangi dengan kemajuan capaian dalam bidang keilmuan yang merupakan substansinya.

Beberapa Contoh

Pengembangan tafsir al-Qur`an bisa dilakukan dengan beberapa hal. Pertama, melalui *qawâ'id al-tafsîr*, yaitu ketentuan umum (*hukm kullî*) yang bisa diterapkan dalam kasus-kasus partikular ketika menafsirkan ayat al-Qur`an, misalnya kaidah tentang *asbâb al-nuzûl*, kaidah kebahasaan (*qawâ'id lughawîyah*), kaidah perintah (*amr*), dan larangan (*nahy*). Kaidah kebahasaan ada dua tipe, yaitu kaidah utama/ primer (*qawâ'id ashlîyah*) yang mencapai 280 kaidah, menurut kompilasi Khâlid 'Utsmân al-Sabt dan kaidah sekunder (*qawâ'id tab'îyah*) yang merupakan kaidah turunan yang jumlah mencapai 100 kaidah, seperti bahwa ayat *makkî* dan *madanî* bisa diketahui dengan riwayat orang yang langsung menyaksikan waktu turunnya pewahyuan (al-Sabt, 1421 H: I,5,77). Kompilasi Khâlid 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*, sangat berguna untuk memahami ayat-ayat al-Qur`an. Menurut al-Sabt, kaidah-kaidah tersebut disusun dengan berpatokan kaidah dalam ushûl al-fiqh, *qawa'id al-fiqh*, karya-karya dalam bidang *lughah*, dan beberapa kitab lain, termasuk *Fath al-Bâri`* (al-Sabt, 1421 H: 3-4). Di antara persoalan kebahasaan adalah *al-wujûh wa al-nazhâ`ir*, yaitu ilmu yang membahas tentang bagaimana suatu kata dalam al-Qur`an

memiliki makna semantik beragam dalam berbagai konteksnya (al-'Awwâ`, 1998: 13). Meskipun sebagian kaidah tersebut ada yang tampak masih kontroversial, tapi umumnya diterapkan dalam memahami al-Qur`an. Kaidah-kaidah ini bermanfaat agar kita bisa terlibat dalam penafsiran mandiri hingga batas tertentu, tidak lagi melulu seluruhnya bertolak dari kutipan pendapat-pendapat terdahulu.

Karya-karya mutakhir dalam bidang metode pemahaman aspek kebahasaan perlu diperkaya. Selama ini, pengetahuan kita tentang cara kerja metode-metode tafsir seperti metode tafsir *muqâran* dan *mawdhû'î*, misalnya, tidak diimbangi dengan pengetahuan yang cukup tentang kebahasaan. Mungkin, kita selama ini berharap banyak dengan penafsiran-penafsiran dalam kitab-kitab tafsir yang sudah ada, padahal kitab-kitab tersebut ditulis dalam konteks spesifik zamannya yang belum tentu relevan dengan zaman sekarang. Karya-karya belakangan dalam bidang kebahasaan, seperti *Manhaj al-Siyâq fî Fahm al-Nashsh* karya 'Abd al-Karîm Budru' dan *Dhawâbith fî Fahm al-Nashsh* karya 'Abd al-Karîm Hâmidî, sebaiknya dijadikan referensi dan metode pemahaman secara kebahasaan yang dikaji secara intensif tidak sekadar sebagai bekal menjadi peneliti tafsir, melainkan juga hingga batas tertentu mampu memahami al-Qur`an secara mandiri. Pengetahuan tentang *lughah* menjadi niscaya. Para *mufassir* besar yang kita kenal selama ini adalah para ahli *lughah* (*lughawî*), seperti Fakhr al-Dîn dan al-Zamakhsyarî, karena bahasa merupakan media yang tidak bisa dihindarkan. Kita tidak akrab dengan nama-nama pakar *lughah*, seperti al-Jurjânî dan Ibn Jinnî. Belum lagi, kita tidak mengikuti perkembangan pesat kajian modern bahasa Arab yang diaplikasikan dalam penafsiran yang arus pemikirannya membanjiri toko-toko buku di negara-negara muslim, tapi sayang tidak begitu dikenal di tanah air.

Kedua, pengembangan tafsir dengan pendekatan interdisipliner dan multidisipliner. Hal ini tidak berlebihan, karena dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, kajian-kajian tafsir

akan lebih kaya dan akan membuka wacana dan perspektif baru. Fazlur Rahman (1985: 201), dengan catatan kritisnya terhadap ilmu sosial lama, menganjurkan kajian Islam menerapkan "kajian sosial yang lebih baru" (*newer social scientific*). Dalam bukunya, *Min al-Naql ilâ al-'Aql,* Hasan Hanafî juga menganjurkan agar *'ulûm al-Qur`ân* bergerak dari ilmu *lughah* dan *balâghah* ke humaniora (*al-'ulûm al-insânîyah*) (Hanafî, 2009: 15). Mohammed Arkoun, tentu saja, termasuk penganjur pendekatan semiotika dan linguistik dalam memahami al-Qur`an, seperti yang pernah diterapkannya dalam memahami Q.S. al-Tawbah: 5 (dikenal sebagai "ayat pedang", *âyat al-sayf*) (Arkoun, 1987: 93-99). Banyak lagi tokoh-tokoh yang juga menganjurkan pendekatan-pendekatan serupa dalam kajian al-Qur`an. Itu artinya, hermeneutika yang selama ini diperdebatkan "halal-haramnya" untuk diterapkan dalam kajian al-Qur`an dicoba untuk dihidangkan di perkuliahan, diletakkan di atas "mizan", diapresiasi, dievaluasi, dan dinilai sejauhmana kelebihan dan kekurangannya; dibiarkan dikompetensikan dengan metode-metode konvensional, sehingga akan terseleksi dengan sendirinya.

Sebagai contoh, dalam kajian antropologi dan komunikasi, analisis wacana (*discourse analysis*) mungkin diterapkan untuk mengkaji produk tafsir atau penafsiran seorang *mufassir*. Tafsir sebagai "wacana" dilihat sebagai representasi konteks lebih luas yang melahirkan tafsir tersebut, baik konteks sosial, budaya, politik, ideologi, dan sebagainya. Tafsir yang bias-gender bisa jadi lahir dari konteks pengarang yang diliputi oleh konteks sosial, budaya, politik, dan kepentingan ideologis di masanya. Dengan analisis wacana, tafsir dilucuti kepentingan-kepentingan ideologis di belakangnya, karena kita memerlukan "pembacaan objektif" (*qirâ`ah mawdhû'îyah*) dan "pembacaan yang produktif" (*qirâ`ah muntijah*) dalam istilah Abû Zayd.

Buku Ini

Buku ini adalah bungai rampai yang berisi tulisan-tulisan para mahasiswa pengikut mata kuliah Metodologi Penelitian Tafsir.

Mata kuliah ini semua terdiri dari dua bagian. Materi-materi yang disusun sebagian besar berupa pendekatan-pendekatan yang identik sebagai pendekatan Barat, seperti sosiologi dan antropologi. Hanya pendekatan *maqâshid* yang merupakan pendekatan yang berasal dari khazanah pemikiran klasik Islam yang kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh para pemikir muslim modern, kemudian diaplikasikan dalam penafsiran al-Qur`an.

Dalam mata kuliah ini, diharapkan tidak hanya disajikan pengetahuan yang berkaitan dengan penelitian terhadap penafsiran yang dikemukakan oleh para penafsir, di mana mahasiswa bertindak sebagai analis tafsir (*nâqid al-tafsîr*), melainkan diidealisasikan agar mahasiswa dibekali dengan pengetahuan tentang metodologi penafsiran al-Qur`an, sehingga mereka menjadi penafsir (*mufassir*) meski dalam batas tertentu. Oleh karena itu, pengetahuan tentang pendekatan-pendekatan tafsir perlu diperkenalkan secara lebih kaya, baik dari khazanah Islam sendiri maupun khazanah pemikiran Barat. M. Quraish Shihab pernah mengritik bahwa pembelajaran tafsir di perguruan tinggi keagamaan Islam cenderung mencetak mahasiswa menjadi analis tafsir ketimbang sebagai penafsir. Meskipun tuntutan ini tampak berat untuk disahuti, namun dalam batas tertentu, tentu hal itu harus dilakukan agar produktivitas tafsir muncul, sehingga kita tidak hanya menjadi konsumen tafsir, melainkann juga produsen tafsir meski tidak sekaliber nama-nama penafsir besar semisal al-Thabari dan Ibn 'Ashur, misalnya. Mata kuliah ini harus dilihat sejalan dengan mata kuliah lain, seperti kaidah tafsir yang bertujuan agar mahasiswa bisa tidak hanya menganalisis produk penafsiran orang lain, melainkan juga dalam batas tertentu agar mereka juga bisa mengaplikasi kaidah dan metode tafsir itu dalam penafsiran.

Banjarmasin, 16 Juni 2021

Dr. H. Wardani, M.Ag.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI xi

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN ANTROPOLOGI
Rijal Ali, Aisi Jumarni, Fitria Hairinnisa 1

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN SOSIOLOGI
Muhammad Fauzi, Khadijah, Ranty Sulastri 13

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN ANALISIS WACANA DAN WACANA KRITIS
Mailani Ulfah, Muhammad Rasyid Ridha, Raihani 25

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN PSIKOLOGI
Aminatul Aulia, Irpansyah, Muhammad Arsyad 40

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN SAINS
Fatimah, Reza Fahlifi, Muhammad Sofyan 50

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN MAQÂSHID AL-QUR'AN
Imamal Qari'ah, Muhammad Rafiq, Muhammad Shoelihin 64

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN HERMENEUTIKA
Mohammad Aiman, Muhammad Hidayatullah, Norlatifah, Yuhyin Nufus 87

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN ANTROPOLOGI

Rijal Ali, Aisi Jumarni, Fitria Hairinnisa

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah petunjuk bagi kehidupan umat muslim. Al-Qur'an dapat berfungsi sebagai petunjuk ketika ia dipahami seluruh isinya dan kemudian direfleksikan dalam kehidupan sehari-hari. Upaya untuk memahami al-Qur'an telah dilakukan sejak zaman dahulu, berbagai pengkajian al-Qur'an telah dilakukan dengan berbagai pendekatan. Pengkajian ini selalu berkembang seiring berjalannya waktu dan tak pernah habis perkembangannya hingga saat ini.

Salah satu pendekatan yang digunakan dalam mengkaji al-Qur'an adalah pendekatan antropologi. Pendekatan ini timbul untuk mensejajari perkembangan peradaban umat manusia, di mana peradaban manusia pada zaman al-Qur'an turun dan manusia yang hidup pada masa kini jauh berbeda, sehingga pemahaman al-Qur'an pun perlu lebih fleksibel agar al-Qur'an tetap menjadi petunjuk bagi kehidupan manusia dan memenuhi kriteria sebagai kitab yang *shâlih li kulli zamân wa makân*. Pendekatan antropologi dalam mengkaji al-Qur'an sangat menarik untuk diperhatikan karena ia merupakan tawaran baru dalam menafsirkan al-Qur'an.

Pengertian Antropologi

Secara etimologi, kata antropologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *antropos* dan *logos*. *Antropos* artinya manusia, sedangkan *logos* artinya ilmu. Dengan demikian, antropologi dapat diartikan sebagai ilmu yang mempelajari tentang manusia.[1] Sedangkan secara terminologi, antropologi adalah sebuah ilmu yang didasarkan atas observasi yang luas tentang kebudayaan, menggunakan data

1 Nur Syam, *Mazhab-Mazhab Antropologi* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hal 2.

yang terkumpul dengan menetralkan nilai dan analisis yang tidak memihak. Objek dari kajian antropologi adalah segala aspek tentang manusia dalam hubungan antara kebudayaan dan masyarakat.[2]

Secara epistemologis, antropologi mempelajari berbagai hal mengenai manusia secara empirik dalam hubungannya sebagai makhluk biologis dan sebagai makhluk sosial (dalam artian hidup dalam masyarakat). Masyarakat secara biologis berbeda warna kulit, bentuk tubuh, dan sifat fisik lainnya, juga dengan fisik manusia mulai lahir dan tumbuh besar dalam sebuah kelompok masyarakat. Masing-masing kelompok masyarakat memiliki cara hidup yang berbeda-beda yang disebut kebudayaan. Cara hidup yang berbeda itu mengandung nilai dan pengetahuan yang khas dari suatu kelompok masyarakat tersebut.[3]

Meskipun banyak ilmu yang mengkaji manusia, titik tekan antropologi lebih kepada lima hal, yaitu:

1. Masalah sejarah terjadinya dan perkembangan manusia sebagai makhluk sosial.
2. Masalah sejarah terjadinya aneka warna makhluk manusia dipandang dari ciri-ciri tubuhnya.
3. Masalah penyebaran dan terjadinya aneka macam bahasa yang diucapkan oleh manusia di seluruh dunia.
4. Masalah perkembangan, penyebaran, dan terjadinya aneka warna dari kebudayaan manusia di seluruh dunia.
5. Masalah dasar dan aneka warna kebudayaan manusia dalam kehidupan masyarakat dan suku bangsa yang tersebar di seluruh muka bumi pada zaman sekarang.[4]

---

2 Arif Budiono, "Penafsiran Al-Qur'an Melalui Pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)", *Jurnal Miyah* Vol. 11 No. 02, 2015, hal. 298-299.

3 Arif Budiono, "Penafsiran Al-Qur'an Melalui Pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)", hal 301

4 Nur Syam, *Mazhab-Mazhab Antropologi,* hal. 3.

Antropologi dalam pembagian yang lebih menekankan pada pembidangan secara luas terbagi menjadi tiga bidang, yaitu:

1. Antropologi fisik, meliputi warna kulit, ukuran tinggi badan, ukuran tengkorak, otak, badan, serta anggota tubuh lainnya dan juga golongan darah dan sebagainya yang menyangkut fisik manusia.
2. Antropologi budaya, mengkaji kebudayaan yang dimiliki manusia menyangkut bahasa, tulisan, kesenian, sistem pengetahuan, totalitas kehidupan manusia, dan sebagainya yang menyangkut kebudayaan manusia.
3. Antropologi sosial, mengkaji tentang ragam sosial manusia dan kebudayaannya dalam aneka ragam masyarakat dan kebudayaannya, meliputi juga sistem pengetahuan, sistem ekonomi, sistem teknologi, sistem sosial, sistem religi, sistem kesenian, dan sistem bahasa.[5]

Urgensi Pendekatan Antropologi dalam Menafsirkan Al-Qur'an

Mempelajari segala sesuatu yang bersangkutan dengan manusia, terlebih dalam konteks memahami kitab Allah menjadi sebuah kebutuhan yang tidak terelakkan. Sebagaimana yang dikatakan oleh Syaikh Mu<u>h</u>ammad Abu Syahbah bahwa al-Qur'an disebut sebagai pintu bagi ilmu-ilmu modern menjadi perangkat mengikuti kemajuan zaman.[6]

Meskipun keseluruhan ayat al-Qur'an bersifat azali, namun di sisi lain ayat-ayat al-Qur'an juga turun dalam realitas empiris. Oleh karena itu, fenomena-fenomena-fenomena sosial-empiris masyarakat Arab pada saat diturunkannya al-Qur'an perlu dijadikan

---

5 Koentjaraningrat, *Pokok-Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Press, 1990), hal. 5.

6 Saiful Bahri, "Tafsir dan Pendekatan Antropologis" dalam (https://saifulelsaba.wordpress.com/2008/11/02/tafsir-dan-pendekatan-antropologis/, diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

pertimbangan dalam menjelaskan kandungan al-Qur'an.[7]

Salah satu contoh urgensi pendekatan ilmu antropologi dalam penafsiran Al-Qur'an adalah pada klasifikasi surat-surat al-Qur'an menjadi *makkiyah* dan *madaniyah*, yang mana hal tersebut sangat memperhatikan peristiwa dan lingkungan serta *setting* turunnya al-Qur'an. Dr. Jum'ah 'Ali Abdul Qader menyebutkan beberapa faedah klasifikasi masalah ini:

1. Untuk mengetahui *nasikh-mansûkh* dalam hal beberapa ayat yang berbicara dalam satu tema tertentu, apalagi jika terjadi perbedaan hukum antara keduanya.
2. Untuk mengetahui *tarikh tasyri'* (sejarah dan proses suatu hukum).
3. Untuk semakin menguatkan argumen otentisitas al-Qur'an, karena diketahui mana yang turun di Mekkah dan mana yang turun di Madinah; mana yang turun siang hari dan mana yang turun di malam hari.

Antropologi sebagai sebuah ilmu yang mempelajari manusia menjadi sangat penting dalam memahami agama. Antropologi mempelajari tentang manusia dan segala perilaku mereka untuk dapat memahami perbedaan kebudayaan manusia. Dibekali dengan pendekatan yang holistik dan komitmen antropologi akan pemahaman tentang manusia, antropologi merupakan ilmu yang penting untuk mempelajari agama dan interaksi sosialnya dengan berbagai budaya.[8] Nurcholish Madjid sebagaimana yang dikutip oleh Ulfah Fajarini dalam tulisannya, mengungkapkan bahwa pendekatan antropologis sangat penting untuk memahami agama Islam, karena konsep manusia sebagai *khalifah* (wakil Allah) di bumi, merupakan simbol akan pentingnya posisi manusia dalam Islam.[9]

---

7 Ali Sodiqin, "Antropologi Hukum sebagai Pendekatan dalam Penelitian Hukum Islam", *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol 7, No. 1, 2013, hal 116-117.

8 Saiful Bahri, "Tafsir dan Pendekatan Antropologis" (https://saifulelsaba.wordpress.com/2008/11/02/tafsir-dan-pendekatan-antropologis/, diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

9 Ulfah Fajarini, "Pandangan Positif dan Negatif terhadap Karya-Karya Antropologi Islam di Indonesia", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 4, No. 1, 2014, hal 271.

Ada beragam hal yang dibicarakan agama yang hanya bisa dijelaskan dengan tuntas melalui pendekatan antropologis, misalnya seperti ayat-ayat al-Qur'an yang menginformasikan tentang kapal Nabi Nuh di gunung 'Arafat, kisah Ashhâbul Kahfi yang dapat bertahan di gua lebih dari tiga ratus tahun lamanya. Melalui pendekatan antropologi dan ilmu-ilmu terkait lainnya, dapat diperoleh sebuah pembuktian apakah kisah tersebut fiktif atau nyata dengan menelusuri hal-hal yang terkait dengan kejadian pada kisah tersebut. Seperti di mana letak bangkai kapal Nabi Nuh, di mana letak gua yang diceritakan dalam kisah Ashhâbul Kahfi dan bagaimana bisa hal-hal yang menakjubkan tersebut terjadi.[10]

Pendekatan Antropologi dan Aplikasinya dalam Menafsirkan Al-Qur'an

Pendekatan dapat diartikan sebagai sebuah cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam suatu bidang ilmu.[11] Istilah pendekatan sering disamakan dengan istilah metodologi.[12] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, salah satu definisi dari istilah pendekatan adalah metode-metode untuk mencapai pengertian tentang masalah penelitian.[13]

Sedangkan pengertian antropologi sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, dapat didefinisikan sebagai ilmu yang mempelajari berbagai hal mengenai manusia secara empirik dalam hubungannya sebagai makhluk biologis dan sebagai makhluk sosial (dalam arti hidup dalam masyarakat).[14] Dengan demikian, dapat dipahami bahwa tafsir al-Qur'an dengan pendekatan antropologi adalah

---

10 M. Dimyati Huda, "Pendekatan Antropologis dalam Studi Islam", *Jurnal Didaktika Religia*, Vol. 4, No. 2, 2018, hal 157.

11 Dedi Mahyudi, "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam", *Jurnal Ihya al-'Arabiyyah*, Vol 6, No. 2, 2016, hal 207.

12 M. Dimyati Huda, "Pendekatan Antropologis dalam Studi Islam", hal 152.

13 Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hal 192.

14 Arif Budiono, "Penafsiran Al-Qur'an Melalui Pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)", hal 301.

suatu upaya menggali makna-makna al-Qur'an dan menjelaskan isi kandungannya dengan menjadikan antropologi sebagai paradigma berpikir atau sudut pandangnya.

Upaya mengintegrasikan pendekatan antropologi dengan al-Qur'an sejatinya sudah dilakukan oleh antropolog-antropolog muslim awal. Tokoh-tokoh muslim seperti Al-Biruni (973–1048), Ibnu Khaldun (1332 – 1406), Ibnu Batutah (13104 – 1369), dan Ma Huan (1380 –1460) adalah orang-orang yang telah melakukan penelitian antropologi jauh sebelum Franz Boaz, Henry Morgan, dan antropolog Eropa lainnya. Pengkajian dan penelitian mereka pada dasarnya banyak dipengaruhi oleh al-Qur'an dan hadis.[15] Sedangkan pada era modern ini, ada banyak ilmuwan dan pemikir muslim kontemporer yang juga melakukan kajian antropologi keislaman, di antaranya adalah Mohammed Arkoun, Bintu Syathi, 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, Aminah Nushair, Abdul Mu'in Allam, Muhammad Khadar, Akbar S. Ahmad, Muhammad Iqbal, Sayyid Quthb, dan ilmuwan-ilmuwan muslim lainnya.[16]

Melalui pengkajian al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan antropologi ini diharapkan mampu menampilkan esensi ayat al-Qur'an yang tampak akrab dan dekat dengan masalah-masalah yang dihadapi manusia dan berupaya menjelaskan dan memberikan jawabannya. Ayat al-Qur'an tidak lagi menjadi "teks langit", tapi al-Qur'an adalah "teks bumi" karena menggunakan bahasa bumi dan tentunya untuk kepentingan penduduk bumi. Dengan pendekatan modern ini, akan tergali faktor-faktor umum kemanusiaan, budaya, dan agama khususnya dalam konteks masyarakat Arab pada saat itu sehingga dihasilkan bentuk tafsir yang lebih humanis dan multidisipliner.[17]

---

15 Imam Subchi, "Antropologi Al-Qur'an: Integrasi Keilmuan Kisah-Kisah Al-Qur'an dan Pokok-Pokok Antropologi Koentjaraningrat", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 6, No. 1, 2019, hal 34.

16 Ulfah Fajarini, "Pandangan Positif dan Negatif Terhadap Karya-Karya Antropologi Islam di Indonesia", hal 285.

17 Arif Budiono, "Penafsiran Al-Qur'an Melalui Pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)", hal 304-305.

Jamaluddin Athiyyah, dalam artikelnya di jurnal *The Contemporery Muslim*, menawarkan beberapa topik yang dapat dijadikan objek kajian antropologi Islam secara umum dan al-Qur'an secara khusus, yaitu:

1. Penciptaan manusia. Bagian ini mengkaji tentang awal penciptaan manusia dan bagaimana manusia kemudian berkembang. Teori evolusi Darwin merupakan bagian utama dalam kajian ini, juga pertanyaan tentang apakah sebelum Adam as., ada Adam-Adam lain, sebagaimana yang diyakini oleh Iqbal dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, bahwa Adam yang disebut dalam al Qur'an lebih banyak bersifat konsep ketimbang historis.
2. Susunan manusia. Topik utama dalam pembahasan ini adalah susunan yang membentuk manusia; tubuh, jiwa, ruh, akal, hati, mata hati, dan nurani, sehingga didapatkan konsep manusia yang utuh sesuai dengan konsep Islam, yang mana dengannya manusia akan berbeda dengan malaikat, jin, hewan, tumbuhan, dan benda mati.
3. Macam-macam manusia. Penelitian tentang perbedaan manusia antara lelaki dan perempuan, suku-suku, bangsa-bangsa, perbedaan bahasa, dan hikmah di balik perbedaan ini.
4. Tujuan diciptakannya manusia. Mengkaji tujuan diciptakan manusia dan apa misi yang dibawanya di atas bumi sambil menjelaskan mengenai pengertian ibadah, *khilafah*, pembumidayaan dunia, dan sebagainya.
5. Hubungan manusia dengan semesta. Bagian ini meneliti tentang konsep *taskhir* alam semesta bagi manusia, yakni konsep yang membahas manusia merupakan pusat dari alam semesta, serta tentang *equilibrium* antara manusia dengan semesta dengan segala isinya. Hal ini akan berkaitan dengan ilmu lingkungan hidup.
6. Hubungan manusia dengan Tuhannya. Topik utama dalam kajian ini adalah tentang perilaku beragama sebagai fitrah

dalam diri manusia, tentang peran nabi-nabi, kitab-kitab suci, dan ibadah dalam hubungan ini.

7. Manusia masa depan. Bagian ini mengkaji tentang rekayasa manusia masa depan, antara lain tentang pembibitan buatan, bioteknologi, manusia robot, dan hal-hal lainnya.
8. Manusia setelah mati. Pada bagian ini akan dikaji tentang bagaimana manusia setelah mati, serta apa yang harus ia persiapkan di dunia ini bagi kehidupannya di akhirat nanti.[18]

Dawam Rohardjo melakukan beberapa tahapan dalam menerapkan pendekatan antropologi dalam kajian tafsir al-Qur'an, yaitu:

1. Mengembangkan teori-teori antropologi melalui ajaran Islam, baik teori dasar atau *grand theory* agar menemukan rumusan dari berbagai hipotesis.
2. Diperlukan ketajaman pandangan dan daya kritis yang tinggi agar mampu merumuskan teori-teori dasar tersebut. Daya dan analisa kritis tidak hanya menjadi alat rekayasa sosial dan alat legitimasi terhadap sistem sosial yang berlaku, tetapi juga menjadi sebuah jalan untuk menemukan teori besar.
3. Membangun suatu "*body of knowledge*" yang dibentuk melalui pengalaman teori dan praktik. Pengalaman itu bisa diciptakan melalui penerapan warisan sosial dari ilmu-ilmu sosial yang ada.[19]

Contoh Penafsiran dengan Pendekatan Antropologi

Kekhalifahan manusia di muka bumi dibarengi dengan tanggung jawab kepada Allah. Kelak di akhirat, manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas amanah yang diterimanya. Sebagai khalifah, manusia harus menciptakan kedamaian dan harmoni di dunia ini. Malaikat memprotes keinginan Allah untuk menciptakan manusia sebagai khalifah di muka bumi, namun Allah menjawab

18 Abdul Halim Mukhtar, "Rekonstruksi Antropologi Islam", *Jurnal Tribakti,* Vol. 20, No. 2, 2009, hal 121-122.

19 M. Dimyati Huda, "Pendekatan Antropologis dalam Studi Islam", hal 156-157.

bahwa Ia lebih tahu daripada malaikat. Allah mengajari manusia nama-nama segala sesuatu yang tidak dapat disebutkan malaikat. Malaikat mengakui keunggulan manusia. Malaikat diperintahkan Allah untuk sujud kepada Adam.

Allah berfirman Q.S. al-Hujurât/49: 13 sebagai berikut:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*"

Ayat ini berbicara mengenai keragaman manusia di muka bumi. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah menciptakan manusia dari seorang laki-laki dan perempuan lalu mengembangbiakkan manusia yang banyak di muka bumi. Allah menciptakan manusia berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar manusia saling mengenal. Ayat ini sangat antropologis. Dalam ayat ini, Allah mengakui bahwa keberagaman manusia merupakan tanda ciptaan-Nya. Allah berfirman dalam Q.S. al-Rûm/30: 22 sebagai berikut:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu, benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.»

Ayat ini menjelaskan bahwa perbedaan bahasa dan warna kulit juga merupakan tanda-tanda ciptaan-Nya. Allah mengatakan bahwa perbedaan tersebut merupakan *sunnatullah*. Allah sengaja menciptakan perbedaan tersebut sebagai ujian terhadap manusia.

Perbedaan di antara umat manusia sesungguhnya merupakan cara Allah menjadikan manusia untuk saling memahami dan mengenal. Allah tidak menciptakan satu umat saja untuk mewarnai dunia ini. Beragam warna kulit manusia di muka bumi menyemarakkan kehidupan manusia sendiri. Sekelumit ayat-ayat antropologis di atas memberikan pengetahuan kepada kita bahwa Allah memang menciptakan pluralisme di antara umat manusia. Perbedaan suku bangsa, ras, warna kulit, dan kebudayaan merupakan sebuah takdir atau ketetapan sejarah. Pluralitas adalah *sunnatullah* atau hukum Allah yang tidak berubah. Al-Qur'an mengakui perbedaan di antara umat manusia tersebut.[20] Sebagaimana dalam prinsip pertama al-Qur'an menghendaki umat manusia menerima perbedaan sebagai eksistensi kehidupan. Perbedaan adalah ciptaan Allah, dan semua ciptaan Allah adalah anugerah terindah untuk manusia dan makhluk lainnya. Ini menunjukkan bahwa kehidupan ini menjadi indah dengan perbedaan dan menjadi nyaman dengan kebersamaan. Kemudian dalam prinsip kedua al-Qur'an menghendaki bahwa keberadaan manusia adalah sebagai bukti kekuasaan Allah. Manusia diciptakan memiliki hak-hak asasi yang harus diakui oleh siapa pun juga. Melanggar hak asasi atau mengingkari hak asasi manusia itu sama artinya dengan mengingkari penciptaan. Dengan demikian, eksistensi penciptaan harus dipandang sebagai hukum yang tak boleh dilanggar apalagi dizalimi.[21]

Penutup

Antropologi adalah ilmu yang mempelajari berbagai hal mengenai manusia secara empirik dalam hubungannya sebagai makhluk biologis dan sebagai makhluk sosial (dalam arti hidup dalam masyarakat). Relevansi antropologi dalam penafsiran al-Qur'an

---

20 Monika Rustiana Putri, *Ayat-ayat Antopologis Al-Qur'an*, (Fakultas Ushuluddin: Institut Nahdhatul Ulama Kebumen, 2019).

21 Kemenag Provinsi Kepri, "Kebersamaan dalam Keragaman (Perspektif Al-Qur'an)" dalam https://kepri.kemenag.go.id/page/detartikel/kebersamaan-dalam-keragaman-perspektif-al-quran-, diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

adalah kerterkaitannya, atau hubungan antara ilmu antropologi dalam proses manafsirkan ayat-ayat-ayat al-Qur'an.

Melalui pengkajian al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan antropologis ini, diharapkan mampu menampilkan esensi ayat al-Qur'an yang tampak akrab dan dekat dengan masalah-masalah yang dihadapi manusia dan berupaya menjelaskan dan memberikan jawabannya. Dengan pendekatan modern ini, akan tergali faktor-faktor umum kemanusiaan, budaya, dan agama khususnya dalam konteks masyarakat Arab pada saat itu sehingga dihasilkan bentuk tafsir yang lebih humanis dan multidisipliner.

DAFTAR PUSTAKA

Budiono, Arif. "Penafsiran Al-Qur'an Melalui Pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)", *Jurnal Miyah,* Vol. 11 No. 02, 2015.

Fajarini, Ulfah. "Pandangan Positif dan Negatif terhadap Karya-Karya Antropologi Islam di Indonesia". *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 4, No. 1, 2014

Huda, M. Dimyati. "Pendekatan Antropologis dalam Studi Islam", *Jurnal Didaktika Religia*, Vol. 4, No. 2, 2018.

Kemenag Provinsi Kepri "Kebersamaan dalam Keragaman (Perspektif Al-Qur'an)"dalam https://kepri.kemenag.go.id/page/detartikel/kebersamaan-dalam-keragaman-perspektif-al-quran-, diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

Koentjaraningrat. *Pokok-Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Press, 1990.

Mahyudi, Dedi. "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam", *Jurnal Ihya al-'Arabiyyah*, Vol 6, No. 2, 2016.

Mukhtar, Abdul Halim. "Rekonstruksi Antropologi Islam." *Jurnal Tribakti*, Vol. 20, No. 2, 2009.

Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Putri, Monika Rustian. "Ayat-ayat Antopologis Al-Qur'an". Fakultas Ushuluddin: Institut Nahdhatul Ulama Kebumen, 2019.

Saiful Bahri, "Tafsir dan Pendekatan Antropologis" dalam (https://saifulelsaba.wordpress.com/2008/11/02/tafsir-dan-pendekatan-antropologis/, diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

Sodiqin, Ali. "Antropologi Hukum sebagai Pendekatan dalam Penelitian Hukum Islam", *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol 7, No. 1, 2013.

Subchi, Imam. "Antropologi Al-Qur'an: Integrasi Keilmuan Kisah-Kisah Al-Qur'an dan Pokok-Pokok Antropologi Koentjaraningrat", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 6, No. 1, 2019.

Syam, Nur Syam. *Mazhab-Mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LkiS, 2009.

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN SOSIOLOGI

Muhammad Fauzi, Khadijah, Ranty Sulastri

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan pedoman dan petunjuk bagi seluruh makhluk. Al-Qur'an dapat menjadi petunjuk tatkala al-Qur'an dapat dipahami maknanya baik tersirat maupun tersurat. Usaha untuk memahami al-Qur'an telah berlangsung sejak dulu bahkan ketika Nabi Muhammad Saw masih hidup dengan menjelaskan secara langsung kepada sahabat tentang ayat-ayat yang tidak mereka pahami. Seiring dengan berjalannya waktu, berbagai perkembangan terhadap pengkajian al-Qur'an dengan berbagai pendekatan mulai lahir, salah satunya ialah pendekatan sosiologi.

Sebagaimana yang telah diketahui, bahwa ilmu-ilmu sosial berusaha menjelaskan gejala-gejala di dunia sosial. Studi agama dan sosiologi juga menyangkut hal yang demikian. Agama berusaha menafsirkan apa penjelasan teks tentang kehidupan masyarakat, sedangkan sosiologi berusaha menafsirkan apa penjelasan dunia sosial tentang kehidupannya. Keduanya bertemu pada asumsi bahwa upaya penafsiran tidak akan lepas dari bagaimana budaya dan kehidupan sosial seseorang membentuk suatu cara pandang yang tertentu.

Pengertian Pendekatan Sosiologi

Sosiologi adalah ilmu yang mempelajari manusia dalam hidup bersama di lingkup masyarakat dan menyelidiki ikatan-ikatan antarmanusia yang berinteraksi dan berhubungan dengan hidupnya itu. Sosiologi ini mencoba mengerti sifat dan maksud hidup bersama, cara terbentuk dan tumbuh serta berubahnya perserikatan-perserikatan atau kelompok tersebut, dan juga

kepercayaan, keyakinan, dan memberi sifat tersendiri kepada cara hidup bersama itu dalam tiap persekutuan hidup manusia.[1]

Berdasarkan pengertian tersebut, yang disebut dengan pendekatan sosiologi adalah pendekatan yang menggunakan keilmuan sosial sebagai pisau bedah atau perangkat analisis dalam melihat data dan memecahkan sebuah permasalahan. Pendekatan sosiologi ini selalu berhubungan dengan pendekatan historis atau sejarah, dikarenakan satu sama lain selalu berhubungan dan berterkaitan.

Pendekatan sosiologi dan pendekatan sejarah sangat penting untuk melihat setiap data karena secara alamiah tak ada segala sesuatu yang ada di kehidupan ini berjalan tanpa proses dan berhubungan dengan masyarakat di lingkungannya, termasuk dalam studi agama pada umumnya dan terkhususnya terhadap studi al-Qur'an terutama tafsir al-Qur'an. Pentingnya studi sejarah dan sosiologi sebagaimana yang diutarakan Manna' al-Qaththan bahwa seseorang yang ingin memahami al-Qur'an secara benar, maka orang tersebut harus mempelajari sejarah turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang dikenal dengan '*ilmu asbâb an-nuzûl*. Dengan ilmu ini seseorang dapat mengetahui hikmah yang terkandung dalam suatu ayat yang berkenaan dengan hukum tertentu dan ditujukan untuk memelihara *syari'at* dari kekeliruan di dalam memahaminya.[2]

Kajian sejarah tidak luput dalam penggunaan pendekatan sosiologi karena di dalam al-Qur'an juga banyak ayat-ayat yang merujuk pada peristiwa-peristiwa sosial, apalagi al-Qur'an pun juga diturunkan untuk kepentingan sosial. Oleh karena itu, tanpa pendekatan sosiologi ini akan sulit memahami peristiwa sosial di dalam al-Qur'an dan sulit pula memahami maksudnya.[3]

---

1 Hassan Shadily, *Sosiologi Untuk Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 105.

2 Manna' al-Qaththan, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1977), 79.

3 Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Idea Press, 2017), 29-30.

Konsep Dasar Pendekatan Sosiologi

Sosiologi adalah satu dari ilmu sosial yang digunakan sebagai perangkat analisis melihat data dan permasalahan. Secara umum, kategori-ketegori bahasan sosiologis meliputi:

1. Kategori stratifikasi sosial seperti kelas dan etnisitas.
2. Kategori biososial seperti: seks, gender, perkawinan, keluarga, masa kanak-kanak, dan usia.
3. Kategori pola organisasi sosial, meliputi: politik, produksi ekonomis, sistem-sistem pertukaran, dan birokrasi.
4. Kategori proses sosial, seperti: relasi intergrup, konflik, interaksi personal, penyimpangan, dan globalisasi.

Dalam perspektif sosiologi ini ada empat asumsi dasar kerja ilmiah yang secara umum digunakan. Adapun konsep dasar dari masing-masing asumsi dasar dimaksud adalah[4]:

1. Evolusionisme

   Pendekatan ini memusatkan telaahnya pada mencari pola perubahan dan perkembangan yang muncul dalam masyarakat yang berbeda. Contoh: apakah proses memudarnya masyarakat tradisional sama untuk setiap bangsa dan negara.

2. Interaksionisme

   Pendekatan ini memusatkan perhatiannya pada interaksi antara individu dan kelompok. Interaksi ini bisa dengan menggunakan simbol-simbol atau isyarat, kemudian diperhatikan reaksi orang terhadap makna dari simbol-simbol itu dan dihubungkan dengan benda-benda atau kejadian-kejadian yang berlangsung.

3. Fungsionalisme

   Dalam paham ini masyarakat dipandang sebagai satu jaringan kerja sama kelompok yang saling membutuhkan satu sama lain dalam sebuah sistem yang harmonis, misalnya fenomena saling ketergantungan antara sekolah, anak didik, guru, dan orang tua.

---

4 Mastuhu, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan antar Disiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa dan Pusjarlit, 1998), 82-87.

4. Konflik

   Menurut konflik bahwa masyarakat itu terikat kerja sama yang erat karena kekuatan kelompok atau kelas yang dominan. Dia mewariskan sebuah ketegangan yang terus-menerus dalam sebuah fenomena setiap kelompok ingin mempertahankan dominasinya. Berkaitan dengan studi al-Qur'an, sesungguhnya penggunaan sejarah juga sosiologi tidaklah asing, mengingat dalam perkembangan studi al-Qur'an di masa awal sudah dikenal *asbâb al-nuzûl*, bahasan *nâsikh wa mansûkh*, *târikh al-Qur'an*, dan lainnya.[5]

Contoh Tafsir Al-Qur'an dengan Pendekatan Sosiologi

Seperti yang sudah dijelaskan di atas bahwa pendekatan sosiologi di dalam al-Qur'an tentunya tidak luput dengan bahasan tentang kajian historisnya. Dengan ini banyak sekali pembahasan-pembahasan di dalam al-Qur'an yang dapat di kaji dari segi sosiologi historisnya. Adapun tokoh yang terkenal dalam menggunakan metode ini adalah Fazlur Rahman. Fazlur Rahman banyak sekali memberikan masukan dan telaahannya melalui kajian sosiologi historis dalam suatu pembahasan ayat tertentu, misalnya pembahasan tentang poligami, hukuman potong tangan, perbudakan, dan lainnya.

Sebagai contoh pembahasannya yakni tentang perbudakan. Ia mengungkapkan bahwa kasus perbudakan yang dibidik al-Qur'an sebagai sasaran ideal moralnya adalah pemerdekaan budak. Sama dengan kasus poligami, al-Qur'an pun mengakui secara hukum praktik perbudakan. Namun, pada waktu yang sama usaha moral dan hukum tetap dilakukan untuk memerdekakan budak, dan secara perlahan menciptakan lingkungan yang bebas dari perbudakan. Melepaskan belenggu di leher (*fakku raqabah*) tidak hanya dipuji sebagai suatu kebajikan, tetapi juga dinyatakan sebagai jalan naik yang mutlak harus ditempuh bagi manusia.[6]

---

5 Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an*, 34-35.

6 Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1985), 44.

Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa bila seorang budak ingin menebus kemerdekaannya dengan membayar sejumlah uang cicilan yang ditentukan menurut kondisi sang budak, maka tuannya harus menyetujui perjanjian penebusan itu. Tuannya tidak boleh menolaknya, seperti ditegaskan dalam Q.S. an-Nur/24: 33

وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِۦۗ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًاۖ وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْۚ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَاۚ وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: "*Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian dirinya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu.*"

Di sini menurutnya, kita lagi-lagi dihadapkan pada situasi di mana logika yang jelas dari sikap al-Qur'an tidak diterapkan oleh umat Islam dalam sejarah. Kalimat al-Qur'an "*jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka*", bila dipahami dengan tepat akan berarti bahwa seorang budak yang dianggap belum mampu memperoleh penghasilan sendiri tidak bisa diharapkan dapat mandiri, dan karenanya mungkin lebih baik bila ia tetap berada dalam lindungan tuannya. Tapi sebaliknya, seorang budak yang sudah mampu mandiri, dan meminta pemerdekaan dirinya dengan

menebus segala syaratnya, maka tuannya harus memerdekakannya, inilah ideal moral yang dituju al-Qur'an.[7]

Perbudakan di kalangan suku-suku Arab pra-Islam merupakan fenomena umum yang sudah melembaga dalam budaya. Fenomena ini juga terdapat di daerah tetangga Arab. Sumber-sumber yang paling umum bagi perbudakan di masyarakat Arab pra-Islam adalah peperangan dan penyergapan antarsuku. Kaum laki-laki, perempuan, dan anak-anak dari suku yang kalah biasanya dibunuh atau ditawan, jika suku asal dari tawanan ini tidak mampu menebus mereka, maka para tawanan itu dijadikan budak atau dijual sebagai budak. Budak-budak ini berada sepenuhnya di bawah kekuasaan tuannya. Dia tidak diperkenankan melakukan apa-apa tanpa sepengetahuan dan seizin tuannya. Saat Islam datang, praktik semacam itu masih terjadi. Sementara, misi kenabian Muhammad bertujuan menciptakan tata sosio-moral yang adil, egaliter, dan berlandasan iman, menurut Rahman. Maka tentu saja fenomena tersebut tidak dapat dibiarkan. Namun, karena kukuhnya pranata sosial saat itu, untuk menghapuskannya secara mendadak tentu akan menimbulkan gejolak sosial yang besar. Oleh karena itu, al-Qur'an menanganinya secara persuasif. Secara moral al-Qur'an menekankan bahwa budak harus dibebaskan. Intinya bagi Rahman bahwa tujuan al-Qur'an dalam kasus ini adalah agar perbudakan dihilangkan sama sekali.[8]

Pemikiran M. Amin Nurdin, dkk dalam Buku *Sosiologi al-Qur'an: Agama dan Masyarakat dalam Islam*

1. Al-Qur'an dan Pembentukan Budaya

Secara istilah, kebudayaan adalah terminologi yang lebih khusus dan lebih banyak dipelajari oleh antropologi. Namun begitu, mereka yang belajar sosiologi tidak bisa keluar begitu saja. Mengapa

7 Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, 45.

8 Heni Fatimah, "Pendeketan Historis Sosiologis terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam Studi Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman" dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, Juni 2015, 59-61.

demikian? Karena istilah kebudayaan tersebut merupakan hasil interaksi masyarakat. Sedangkan objek dari sosiologi sendiri adalah kelompok orang yang hidup bersama dalam satu masyarakat, yang tentunya menghasilkan kebudayaan. Oleh karena itu, tidak ada masyarakat yang tidak memiliki kebudayaan dan sebaliknya, tidak ada kebudayaan tanpa masyarakat sebagai pendukungnya.

Tidak ditemukan langsung padanan dari kebudayaan. *Nûr* dan *zhulumât* merupakan dua kata yang mereka ambil sebagai ungkapan yang diisyaratkan dalam al-Qur'an tentang kondisi masyarakat yang dituju dan masyarakat yang harus ditinggalkan. *Nûr* secara bahasa diartikan dengan cahaya, sedangkan *zhulumât* dimaknai dengan kegelapan. *Nûr* menyiratkan awal kondisi yang terang benderang, serba jelas sehingga memudahkan manusia menuju jalan Tuhan dalam keberimanan. Sedangkan *zhulumât* menyiratkan kondisi yang serba tak terduga, tidak jelas yang mengarahkan manusia pada kekafiran. Kedua istilah tersebut menjadi visi yang dituju dalam mewujudkan kebudayaan Islam.

Bila ditanyakan apakah al-Qur'an juga turun dalam konteks budaya yang ada pada saat itu? Maka jawabannya adalah "iya". Hal tersebut terlihat dengan digunakannya bahasa yang beredar pada masa itu (*lisân al-qaum*), baik yang berasal dari bahasa Arab murni maupun bahasa asing yang ter-Arabkan. Proses untuk mencapai visi ideal budaya Islam, yaitu *khayr ummah* dan *ummatan muslimatan,* tidak bisa dicapai begitu saja. Ada proses keinginan untuk berubah, baik dari sisi individu kaum muslim, maupun sisi masyarakat muslim. Keduanya harus berjalan beriringan, sehingga mewujudkan visi ideal al-Qur'an.[9]

2. Konsep Al-Qur'an tentang Manusia

Allah menciptakan manusia sebagai makhluk pilihan. Penciptaanya adalah hasil kolaborasi unsur jasmani dan rohani. Ia memiliki kemuliaan yang lebih tinggi dibanding makhluk lainnya.

9 M. Amin Nurdin, dkk, *Sosiologi al-Qur'an: Agama dan Masyarakat dalam Islam* (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015), 72-73.

Dalam al-Qur'an, manusia pada satu sisi digambarkan sebagai makhluk mulia, tetapi pada sisi lain ia juga digambarkan dengan mahkluk yang bernilai rendah. Hal ini menjadi titik pijak agar manusia senantiasa meneladani sikap-sikap kebaikan sebagai konsekuensi kemuliaan yang diberikan Allah kepadanya. Dan, agar manusia senantiasa menjauhi sikap-sikap buruk tersebut.

Di antara kemuliaan yang ada pada diri manusia adalah tatkala Allah menjadikannya sebagai khalifah di muka bumi. Manusia adalah wakil Allah untuk menjaga dan merawat bumi. Untuk dapat merawat bumi, keselarasan dan keharmonisan antarsesama manusia mutlak dibutuhkan. Oleh karena itu, Allah mengatur manusia agar sebaik mungkin dapat saling bahu membahu dalam menjaga keteraturan bumi. Prinsip utama dalam melakukan hal itu adalah bahwa segala ritual ibadah setiap individu kepada Allah dimaksudkan memberi pengaruh bagi keteraturan antarsesama manusia/masyarakat.

Konsep *ta'âruf* dalam al-Qur'an merupakan salah satu konsep interaksi sosial dan sosialisasi yang merupakan dasar terciptanya *hablum minannâs* dan berujung kepada *hablum minallah*. Meski konsep ini menghadirkan adanya perbedaan sosial, namun tujuan akhirnya adalah pembentukan masyarakat yang harmonis dan stabil melalui pemahaman dan pengetahuan yang benar dalam *ta'âruf* itu sendiri.[10]

3. Konsep Masyarakat dalam Al-Qur'an

Dalam banyak teori sosiologi, individu yang saling berinteraksi dengan individu lainnya akan membentuk sebuah komunitas atau masyarakat. Setiap individu memiliki ketergantungan kepada individu lainnya. Tidak ada satu pun individu yang hidup tanpa masyarakat.

Kelompok terkecil dalam masyarakat (yaitu keluarga), dalam al-Qur'an menggunakan istilah *âlu*, *ahlu*, dan *dzât qurb*. Sedangkan kelompok yang lebih besar (desa, kota, dan negara), al-Qur'an

10 M. Amin Nurdin, dkk, *Sosiologi al-Qur'an*, 97-98.

menggunakan istilah *qaryah* (desa), *madînah* (kota), dan *balâd* (negara). Selain itu al-Qur'an menggunakan beberapa istilah seperti: *ummah, qaum*, *qabîlah*, untuk menyebut konsep masyarakat.[11]

a. *Ummah*

Menurut Quraish Shihab, kata *ummah* dalam berbagai *mu'jam* (kamus) diartikan dengan makna yang bermacam-macam. Ada yang mengartikan sebagai negara, ada juga yang mengartikan sebagai bangsa.[12]

Kata *ummah* mengandung makna "himpunan pengikut nabi Muhammad" yang terdiri dari kelompok-kelompok yang berbeda, meski jumlah mereka kecil, tetapi tetap satu tujuan, menyembah Allah.[13] Adapun para ulama, terkait kata *ummah* ini berbeda pendapat tentang berapa batasan individu di dalamnya. Sebagian berpendapat seratus orang dengan mendasarkan pada hadis nabi: "*Tidak seorang mayat pun yang disalatkan oleh ummat dari kaum muslim sebanyak seratus orang dan memohonkan kepada Allah agar diampuni*". Sementara pendapat lain menyebutkan bahwa batasan umat itu terdiri dari empat puluh orang.[14] Namun, jika merujuk pada beberapa ayat al-Qur'an, maka akan ditemukan berbagai macam makna *ummah* serta konteks pembicaraan ayat. Kata *ummah* bukan hanya diperuntukkan bagi komunitas manusia saja, tetapi juga makhluk lain. Bahkan ada juga yang dimaknai dengan agama.[15]

b. *Qaum*

Kata *qaum* (dalam bahasa Indonesia: kaum) berarti kelompok laki-laki. Tetapi dalam al-Qur'an kata *qaum* juga menunjukkan kelompok laki-laki dan perempuan yang berada pada suatu tempat, yang mana hal ini merujuk pada Q.S. al-Hujurat//49:

---

11 M. Amin Nurdin, dkk, *Sosiologi al-Qur'an*, 101.

12 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Penerbit Mizan, 2014), 429.

13 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 432.

14 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 429.

15 M. Amin Nurdin, dkk, *Sosiologi al-Qur'an*, 102-103.

11. Sedangkan menurut para pakar juga diartikan dengan berdiri. Hal ini didasarkan pada asal kata *qaum* terdiri dari tiga huruf: *qa-wa-ma*, yang berarti berdiri. Dan dapat juga berarti memelihara, seperti terlihat dari makna kata *qiyâmu al-salâh*, berarti memelihara salat.

Dalam al-Qur'an, kata *qaum* ditemukan sebanyak 322 kata yang mana hal tersebut menjelaskan keadaan suatu kaum dari hal-hal bersifat positif maupun negatif.[16] Pengulangan kata *qaum* yang sedemikian banyak dalam al-Qur'an, menurut Quraish Shihab menunjukkan bukti bahwa al-Qur'an telah menerangkan berbagai hal menyangkut masalah-masalah orang banyak (masyarakat, suku dan bangsa).[17]

c. *Qabîlah*

Jika merujuk pada terjemahan kata *qabîlah* pada Q.S. al-Hujurat/49: 13, kata *qabîlah* berarti suku-suku (terdiri dari beberapa orang). Allah menciptakan manusia yang terdiri dari berbagai bangsa dan suku, serta laki-laki maupun perempuan tidak lain adalah untuk saling mengenal dan menebar kebaikan antara mereka. Melalui ayat ini juga, para pemikir muslim menegaskan pluralitas manusia, terdiri dari berbagai kelompok.[18]

Masing-masing istilah di atas merupakan satu kesatuan yang menjelaskan karakteristik masyarakat pada umumnya. Istilah *ummah/khayru al-ummah* digunakan sebagai suatu masyarakat yang memiliki suatu tatanan sosial yang tertib dan mematuhi peraturan yang telah ditetapkan oleh Tuhan dan menjadi suatu model ideal dari masa kehidupan Nabi Muhammad saw. sebagai kepala negara dan pemerintahan. Sedangkan *qaum* merujuk kepada komunitas-komunitas yang mencerminkan perpecahan dan tarik menarik antara yang positif (beriman) dan negatif (kafir). Yang

16 M. Amin Nurdin, dkk, *Sosiologi al-Qur'an*, 104-105.

17 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 437.

18 M. Amin Nurdin, dkk, *Sosiologi al-Qur'an*, 105-106.

terakhir, istilah *qabîlah* dimaksudkan sebagai pluralitas masyarakat yang saling mengenal dan berbagi dalam berbagai kebudayaan yang dilandaskan ajaran agama.

Istilah *ummah* dalam ayat al-Qur'an sesuai dengan maknanya merupakan contoh teladan bagi umat manusia berkaitan dengan terbentuknya suatu masyarakat madani (*civil society*). Konsep *ummah* adalah sebuah satu kesatuan dan mengindikasikan untuk mencapai tujuan hidup manusia dengan perbedaan individual yang dipadukan secara bersama-sama. Islam mengajarkan persatuan yang sempurna, persamaan hak, rasa persaudaraan antara manusia karena mereka berasal dari satu sumber yang sama. Masyarakat madani dalam ayat-ayat al-Qur'an dapat diwujudkan dalam kehidupan masyarakat melalui prasyarat, yaitu pluralisme dan toleransi.

Adapun tindakan Nabi saw untuk mewujudkan masyarakat madani adalah menetapkan suatu dokumen penjanjian yang disebut "*mîtsâq al-Madînah*" (Piagam Madinah) atau disebut juga sebagai "Konstitusi Madînah". Piagam ini berisikan bahwa semua penduduk Madinah, tanpa memandang perbedaan agama dan suku, sebagai umat yang tunggal (*ummah wâhidah*), dengan hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang sama. Contoh-contoh teladan beliau terlihat ketika sebagai kepala negara dan kepala pemerintahan.

Pendekatan sosiologis terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang masyarakat baik dari segi teori integrasi maupun konflik mampu menjelaskan terbentuknya suatu perekat *ummah*, dan sebaliknya terkotak-kotaknya suatu *qaum* dalam berbagai kepentingan sesaat.

Penutup

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang di dalamnya memuat ajaran moral universal bagi umat sepanjang masa, sehingga para mufassir kontemporer berusaha untuk menafsirkan al-Qur'an dengan berbagai metode dan pendekatan agar relevan dengan perkembangan zaman, salah satunya dengan pendekatan sosiologi.

Pendekatan sosiologi memiliki peranan penting dalam penafsiran al-Qur'an. Di dalam pendekatan sosiologi ini selalu berhubungan dengan pendekatan historis atau sejarah. Hal ini dikarenakan satu sama lain selalu berhubungan dan berkaitan. Dengan adanya pendekatan sosiologi ini menunjukkan bahwa suatu penafsiran dan pemahaman tidak akan lepas dari bagaimana budaya dan kehidupan sosial seseorang membentuk suatu cara pandang tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

Fatimah, Heni, "Pendeketan Historis Sosiologis terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam Studi Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman," *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, Juni 2015.

Fazlur Rahman. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. Bandung. Pustaka, 1985.

Mastuhu. *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan antar Disiplin Ilmu*. Bandung. Nuansa dan Pusjarlit, 1998.

Nurdin, M. Amin, dkk. *Sosiologi al-Qur'an: Agama dan Masyarakat dalam Islam*. Jakarta. Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.

al-Qaththan, Manna'. *Mabâhits fî Ulûm al-Qur'ân*. Mesir. Dar al-Maarif, 1977.

Shadily, Hassan. *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia*. Jakarta. Pustaka Firdaus, 1987.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas berbagai Persoalan Umat*. Bandung. Penerbit Mizan, 2014.

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN ANALISIS WACANA DAN WACANA KRITIS

Mailani Ulfah, Muhammad Rasyid Ridha, Raihani

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang selalu terjaga keautentikannya dari masa ke masa. Seiring dengan perkembangan zaman, maka beragam pula ilmu yang berkembang untuk memahami al-Qur'an. Berbagai pendekatan juga berkembang pesat dari dulu hingga sekarang.

Seperti pada pembahasan kali ini, analisis wacana (*discourse analysis*) dan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*). Objek dari keduanya adalah bahasa. Namun, untuk analisis wacana kritis tidak hanya aspek bahasa yag diteliti, tetapi termasuk pula konteks yang menyertainya. Mengutip apa yang dikemukakan oleh Fairclough dan Wadok, analisis wacana kritis dapat digunakan untuk menyelidiki bagaimana bahasa digunakan oleh kelompok sosial yang saling bertarung memperebutkan kekuasaan. Melalui analisis wacana kritis dapat dibongkar maksud-maksud tertentu dari sebuah wacana.

Pengertian Metode Analisis Wacana dan Analisis Wacana Kritis

Analisis, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* adalah penyelidikan terhadap suatu peristiwa (karangan, perbuatan, dan sebagainya) untuk mengetahui keadaan yang sebenarnya (sebab musabab, duduk perkaranya, dan sebagainya).[1]

Wacana adalah satuan bahasa terlengkap dalam hierarki gramatikal merupakan satuan gramatikal tertinggi atau terbesar.

1 Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kemendikbud RI, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/manajemen, diakses pada 27 Maret 2021.

Wacana ini direalisasikan dalam bentuk karangan yang utuh (novel, ensiklopedia, dsb), paragraf, kalimat atau kata yang membawa amanat lengkap (Kridalaksana, 1982: 179).[2] Menurut Foucault wacana adalah sesuatu yang memproduksi yang lain. Wacana membentuk seperangkat konstruk tertentu yang membentuk realitas. Artinya, persepsi kita tentang suatu objek dibentuk dan dibatasi oleh pandangan (dominan) yang mendefinisikan sesuatu bahwa yang ini benar dan yang lain tidak. Wacana membatasi pandangan kita mengenai suatu objek. Objek bisa jadi tidak berubah, tetapi aturan wacana itulah yang membuat objek tersebut berubah.[3]

Analisis wacana dalam hal ini dikenal adanya tiga sudut pandang mengenai bahasa. *Pertama,* bahasa dilihat sebagai jembatan antara manusia dan objek di luar dirinya. Wacana diukur dengan pertimbangan kebenaran/ketidakbenaran menurut sintaksis dan semantik. *Kedua,* subjek sebagai faktor sentral dalam kegiatan wacana serta hubungan-hubungan sosialnya. *Ketiga,* bahasa dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi-strategi di dalamnya. Jadi, analisis wacana digunakan untuk menggambarkan tata aturan kalimat, bahasa, kemudian analisis wacana juga dimaksudkan sebagai suatu analisis untuk membongkar maksud-maksud dan makna-makna tertentu. Analisis wacana juga dipakai untuk membongkar kuasa yang ada di dalam setiap proses bahasa.

Analisis wacana kritis atau *critical discourse analysis* adalah suatu perspektif dalam pengambilan sikap dalam studi wacana yang melibatkan berbagai disiplin ilmu, mulai dari analisis wacana, psikologi, sejarah, ilmu sosial, guna menganalisis.[4] Analisis wacana

---

2 Tri Rina Budiwati, "Representasi Wacana Gender dalam Ungkapan Berbahasa Indonesia dan Bahasa Inggris: Analisis Wacana Kritis", dalam *Jurnal KAWISTARA*, Vol. 1, No. 3, 22 Desember 2011, 300.

3 Christo Rico Lardo, "Analisis Wacana Kritis Program Mata Najwa "BALADA PERDA" di Metro TV", dalam *Jurnal E-Komunikasi*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2014, 3.

4 Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2017), 77.

kritis adalah metode baru pada penelitian ilmu sosial dan budaya. Adapun tokoh-tokoh yang mengembangkan metode pendekatan dalam analisis wacana kritis di antaranya adalah Norman Fairclough (1988), seorang profesor ahli dalam bidang bahasa juga pendiri analisis wacana kritis yang diterapkan pada sosiolinguistik. Inti analisis wacana kritis dari Fairclough yakni melihat bahasa sebagai praktik dari kekuasaan. The Van Leeuwen (1986), seorang bahasawan berkebangsaan Belanda yang juga salah satu pengembang ilmu semiotika sosial, menurutnya, analisis wacana kritis ialah bagaimana suatu peristiwa dan pelaku sosial atau kelompok ditampilkan pada sebuah wacana pemberitaan tersebut. Analisis wacana kritis Van Leeuwen digunakan sebagai teori dan metode pada penganalisaan dalam bahasa teks-teks berita politik. Sara Mills (1992), salah satu filsuf wanita yang banyak menuliskan tentang teori wacana dan feminis merupakan wacana utama yang dititikberatkan. Pada analisis Sara Mills aktor menjadi posisi terlihat dalam teks.[5]

Biografi dan Konsep Analisis Wacana Oleh Eriyanto

Eriyanto merupakan seorang alumnus Ilmu Komunikasi Universitas Gajah Mada Yogyakarta, kelahiran 12 Oktober 1974 di Gresik. Semasa berkuliah, beliau aktif di majalah *Balairung* sebagai ketua litbang, sedangkan saat ini beliau menjadi staff di Institut Studi Arus Informasi dan periset pada majalah *Pantau*. Beliau dikenal aktif dalam berbagai penelitian dan karya tulis dalam berbagai bidang. Salah satu buku beliau berjudul "*Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks*". Dalam bukunya, ada tiga sudut pandang mengenai bahasa pada analisis wacana. Yang pertama ialah bahasa dianggap sebagai "jembatan" yang menghubungkan antara manusia dengan objek di luar dirinya. Jadi, analisis wacana bertujuan untuk menggambarkan tata aturan kalimat, bahasa, dan pengertian bersama.

5 Nur Sarah, "Analisis Wacana Kritis Perspektif Teun A. Van Dijck Terhadap Media Sosial Pada Akun Instagram @Indonesia Tanpa Pacaran," *Skripsi* (Surabaya : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019), 28-29.

Adapun pandangan yang kedua, subjek atau peneliti dijadikan sebagai faktor pusat dalam kegiatan wacana serta hubungan-hubungan sosialnya. Jadi, anaisis wacana dimaksudkan sebagai suatu analisis yang berguna untuk membongkar maksud dan makna tertentu. Kemudian, pandangan yang ketiga, bahasa diyakini sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu maupun strategi-strategi yang ada di dalamya. Jadi, analisis wacana pada pandangan ketiga ini, dikenal dengan nama analisis wacana kritis karena sering dipakai untuk membongkar kuasa yang ada di dalam setiap proses bahasa.[6]

Menurut Eriyanto, analisis wacana kritis memiliki ciri sebagai berikut:

1. Tindakan

   Wacana dianggap sebagai sebuah tindakan, atau bisa juga dipahami sebagai sebuah interaksi. Itu artinya wacana memiliki sebuah tujuan, apakah untuk mempengaruhi, mendebat, membujuk maupun menyanggah, dan lain sebagainya.

2. Konteks

   Apabila mengacu pada pendapat Guy Cook, konteks juga sangat penting dalam analisis wacana. Memperhatikan konteks dalam komunikasi seperti subjek dan objeknya, kemudian alasannya, itulah yang menjadi salah satu fokus analisis wacana. Betapa besar dan pentingnya peran konteks ini juga pernah diungkapkan oleh Fillmore untuk menentukan makna suatu ujaran karena apabila konteks berubah, maka berubah pula maknanya.

3. Historis

   Masih terkait dengan bagian dua yaitu konteks, namun pada ciri ketiga ini lebih khusus lagi, yaitu konteks sejarah atau historis di mana teks tersebut diciptakan. Oleh karena itu, dalam

6 Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media,* (Yogyakarta: LKIS, 2006), 4-6.

menganalisis perlu dipahami terlebih dahulu mengapa sebuah wacana berkembang sedemikian rupa.

4. Kekuasaan

   Pertarungan kekuasaan dianggap juga berpengaruh dalam berkembangnya suatu wacana. Wacana yang berbentuk teks, percakapan, atau apa pun bentuknya dinilai sebagai bagian dari pertarungan politik. Kontrol dalam sebuah wacana dapat berupa kontrol atas konteks dan terhadap struktur wacana itu sendiri.

5. Ideologi

   Dalam ciri yang terakhir ini wacana digunakan sebagai alat oleh suatu kelompok yang memiliki kekuasaan untuk mengajak dan menyerukan kekuasaannya agar diterima oleh khalayak. Suatu wacana yang berbentuk teks, percakapan, dan lainnya merupakan bentuk dari praktik ideologi tertentu.[7]

Analisis wacana kritis menekankan pada tatanan kekuatan yang terjadi pada proses pengolahan makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek netral yang dapat menafsirkan teks secara bebas sesuai dengan pikirannya, karena pasti akan terpengaruh dan berkaitan dengan kekuatan sosial yang ada di dalam masyarakat. Dalam konteks ini, bahasa diyakini sebagai wujud representasi yang memiliki peran untuk membentuk suatu subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu maupun strategi yang ada di dalamnya.

Hal penting yang terdapat dalam pendekatan analisis wacana kritis menurut Eriyanto adalah sifatnya yang holistik dan kontekstual. Menurut Eriyanto, kualitas suatu analisis wacana kritis dilihat dari segi kemampuannya menempatkan teks dalam konteksnya yang utuh, holistik, melalui pertautan antara analisis pada jenjang teks dan analisis terhadap konteks pada jenjang berikutnya.[8]

---

7 Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*..., 7.

8 Aris Badara, *Analisis Wacana: Teori, Metode Dan Penerapanya Pada Wacana Media*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), 7.

Biografi dan Konsep Analisis Wacana Kritis oleh Teun A. Van Dijk

Teun Adrianus Van Dijk lahir pada tanggal 7 Mei 1943 di Naaldwijk, Belanda. Dia adalah seorang sarjana di bidang linguistik teks, analisis wacana, dan analisis wacana kritis. Bersama dengan Walter Kintsch ia memberikan kontribusi untuk perkembangan psikologi pengolahan teks. Sejak 1980-an karyanya dalam analisis wacana kritis difokuskan terutama pada studi tentang reproduksi diskursif rasisme dengan apa yang dia sebut "elite simbolik (politikus, wartawan, sarjana, penulis)", studi tentang berita di pers, dan pada teori ideologi dan konteks. Teun A. Van Dijk adalah seorang profesor studi wacana di Universitas Amsterdam dari tahun 1968 hingga 2004, dan sejak tahun 1999 ia telah mengajar di Pompeu Fabra University, Barcelona. Dia telah banyak berceramah internasional, khususnya di Amerika Latin.[9]

Van Dijk menjelaskan tentang prinsip analisis wacana kritis pada tulisannya dalam "*Discourse and Society*" bahwa tidak seperti kebanyakan metode pendekatan lain pada analisis wacana, pokok utama kontribusi analisis wacana kritis tidak terpaku pada disiplin khusus, paradigma, ataupun teori wacana. Akan tetapi, ia memiliki ketertarikan lebih kepada penekanan isu-isu sosial dan termotivasi oleh hal itu, yang mana dengan ekspektasi dapat memahami lebih baik isu-isu tersebut melalui analisis wacana. Teori-teori, deskripsi, metode, serta bukti nyata dipilih atau diuraikan sebagai suatu fungsi atau kegunaan, di mana hal-hal tersebut memiliki hubungan untuk merealisasikan tujuan sosiopolitik semacam itu.

Dan tidak seperti analis-analis wacana yang lain, menurut Van Dijk seorang analis wacana kritis (haruslah) mengambil sebuah pendirian sosiopolitik yang jelas dan tegas: menjabarkan dari

9 Mufatis Maqdum, "Sekilas Tentang Teun A Van Dijk dengan Analisis Wacana Kritis", dalam https://mufatismaqdum.wordpress.com/2011/03/25/sekilas-tentang-teun-a-van-dijk-dengan-analisis-wacana-kritis/, diakses pada 31 Maret 2021.

sudut pandang, perspektif, prinsip, dan tujuan mereka, baik dalam kelompok mereka sendiri maupun pada masyarakat luas.[10]

Studi analisis wacana kritis Van Dijk menekankan pada representasi mental dan proses yang terjadi pada pengguna bahasa saat mereka memproduksi, memahami wacana, dan ikut serta dalam bagian interaksi verbal. Mengetahui sejauhmana mereka terlibat interaksi ideologi, pengetahuan, dan kepercayaan oleh kelompok tertentu. Bahasa digunakan sebagai ragam fungsi dan bahasa dan mempunyai konsekuensi merupakan asumsi dasar dari studi wacana kritis. Menurut Van Dijk analisis wacana memiliki tujuan teoritis, sistematis, dan deskriptif yaitu struktur dan wacana lisan tertulis dilihat sebagai objek tekstual dan praktik sosial budaya antara tindakan dan hubungan. Model yang digunakan Teun A. Van Dijk biasa disebut dengan kognisi sosial diadopsi dari sebuah pendekatan lapangan psikologi sosial. Bagi Van Dijk, penelitian atas teks tidak hanya dilihat berdasarkan teks semata, karena teks hanya hasil praktik produksi yang tentu perlu diamati. Sehingga terbentuknya suatu teks dapat menjabarkan struktur dan proses. Kognisi sosial merupakan menggabungkan tiga model analisis menjadi satu kesatuan. Model analisis teks dapat dilihat dalam tiga aspek yakni; struktur sosial (struktur makro) dengan struktur makro yakni elemen wacana berupa gaya bahasa, kalimat, dan lain sebagainya. Karena Van Dijk melihat bagian struktur sosial, dominasi dan kelompok kekuasaan yang ada pada masyarakat, serta bagaimana kondisi kesadaran masyarakat serta berpengaruh terhadap suatu teks. Teun A. Van Dijk mengkategorikan wacana terpenuhi jika terdapat tiga dimensi, yaitu teks, kognisi sosial, dan konteks.[11]

---

10 Teun A. van Dijk, *Discourse & Society*, (London. Newbury Park and New Delhi: SAGE, 1993), 252.

11 Nur Sarah, "Analisis Wacana Kritis Perspektif Teun A. Van Dijck Terhadap Media Sosial Pada Akun Instagram @Indonesia Tanpa Pacaran",.. 29-31.

1. Teks

Menurut Teun A. Van Dijk, dalam dimensi teks yang diteliti adalah struktur teks dan strategi wacana yang digunakan untuk tema tertentu. Pada analisis teks, Van Dijk membagi menjadi tiga tingkatan, yaitu struktur makro, superstruktur, dan sturktur mikro. Struktur makro merupakan makna global/umum dari suatu teks yang dapat dipahami dengan melihat topik dari suatu teks. Tema wacana ini bukan hanya isi, tetapi juga sisi tertentu dari suatu peristiwa. Superstruktur adalah kerangka suatu teks yaitu tentang bagaimana struktur dan elemen wacana itu disusun dalam teks secara utuh. Struktur mikro adalah makna wacana yang dapat diamati dengan menganalisis kata, kalimat, preposisi, anak kalimat, parafrase yang dipakai, dan sebagainya.[12]

Mengenai tiga struktur tersebut, dapat kita uraikan melalui tabel sebagai berikut :

Elemen Wacana Teun A. Van Dijk

Struktur Wacana	Hal yang diamati	Elemen
Struktur Makro	Tematik (Apa yang dikatakan?)	Topik
Super-struktur	Skematik (Bagaimana pendapat disusun dan dirangkai?)	Skema
Struktur Mikro	Semantik (Makna yang ingin ditekankan dalam teks berita)	Latar, maksud, detail, peranggapan, nominalisasi.
Struktur Mikro	Sintaksis (Bagaimana pendapat disampaikan)	Bentuk kalimat, koherensi, kata ganti.
Struktur Mikro	Stilistik (Pilihan kata apa yang dipakai)	Leksikon

12 Hairatul Umam, "Analisis Wacana Teun A. Van Dijk terhadap Skenario Film Perempuan Punya Cerita", *Skripsi* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2009), 45.

Struktur Wacana	Hal yang diamati	Elemen
Struktur Mikro	Retoris (Bagaimana dan dengan cara apa penekanan dilakukan?)	Metafora, ekspresi.

2. Kognisi Sosial

Teun A Van Dijk beranggapan bahwa analisis wacana tidak hanya dibatasi oleh struktur teks menandakan pemaknaan, pendapat, dan ideologi yang diperoleh dari struktur wacana. Bagi Van Dijk tahapan kognisi sosial inilah yang paling penting, dimana penulis memaparkan sebuah wacana melalui latar belakang kehidupannya. Lebih mudahnya kognisi sosial dikatakan sebagai alasan penulis membuat wacana teks tersebut. Tahapan inilah yang membedakan model analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk dengan tokoh analisis wacana yang lain.

3. Konteks

Dimensi yang terakhir adalah konteks sosial. Pada level ini kita dapat menganalisis bagaimana sebuah wacana yang sedang berkembang di masyarakat. Lebih mudahnya kita memahami konteks sosial berhubungan dengan bangunan wacana yang berkembang di masyarakat terhadap wacana tersebut. Memahami sebuah wacana tidak hanya melalui persepsi diri sendiri, namun diperlukan adanya respon atau tanggapan masyarakat mengenai suatu wacana.

Model analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk merupakan yang paling banyak digunakan sebagai analisis karena menggunakan pendekatan sosiokognitif. Model analisis wacana kritis ini mengkaji pendekatan sosial dan psikologis dari penulis ataupun masyarakat. Sehingga dapat ditarik kesimpulan jika inti dari analisis wacana kritis Van Dijk adalah melihat sebuah wacana tidak hanya melalui teks kebahasaan saja, namun juga melalui latar belakang tentang bagaimana teks tersebut diproduksi.

Analisis wacana kritis Van Dijk tertitikfokuskan pada kognisi sosial. Secara singkat, Van Dijk menjadikan teks sebagai kebahasan secara umum. Kemudian mengidentifikasi atau mengetahui latar belakang penulis dalam menulis teks tersebut. Berakhir pada konteks sosial yakni bagaimana teks atau wacana tersebut berkembang pada masyarakat serta adanya respon atau umpan balik masyarakat kepada penulis teks.[13]

Contoh Tafsir Al-Qur'an dengan Pendekatan Analisis Wacana

Dalam kajian terhadap tafsir-tafsir al-Qur'an yang berkembang saat ini, beberapa di antara para peneliti menggunakan pendekatan analisis wacana kritis untuk mengungkapkan makna penafsiran tersebut dan guna menyuguhkan sebuah penafsiran yang relevan dengan konteks masyarakat saat ini. Salah satu contoh dari penerapan pendekatan analisis wacana kritis ini dalam kajian tafsir Al-Qur'an adalah studi wacana peribahasa Melayu dalam *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka.

Peribahasa Melayu yang berbentuk pepatah, perumpamaan, dan pantun maupun sajak melayu yang terdapat dalam kitab *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka merupakan sebuah wacana budaya, politik, dan agama yang bisa dikaji dan dipahami dengan pendekatan analisis wacana kritis ini. Dengan ciri khas dan metode dari pendekatan yang telah disebutkan sebelumnya, pendekatan analisis wacana kritis ini diyakini dapat dengan jelas mengungkapkan hubungan antara wacana peribahasa melayu dengan kekuasaan, dominasi, dan ketidaksetaraan sosial yang berkembang seiring dengan lahir dan berkembangnya wacana itu tersendiri. Peribahasa Melayu yang digunakan oleh Hamka dalam kitab tafsirnya menunjukkan adanya tiga aspek pada proses mengolah makna dalam kehidupan sosial yang terdapat di dalamnya kepentingan, maksud serta tujuan tertentu. Bahkan tidak hanya itu, dari penggunaan peribahasa

13 Nur Sarah, "Analisis Wacana Kritis Perspektif Teun A. Van Dijck Terhadap Media Sosial Pada Akun Instagram @Indonesia Tanpa Pacaran"..., 32-33.

Melayu dalam kitab tafsir Hamka ini, beliau juga menyiratkan aspek budaya, politik, dan juga agama.[14]

Menurut Van Dijk, fokus dari pendekatan analisis wacana kritis ini adalah kekuasaan sosial (*social power*) dari suatu kelompok atau ini biasa disebut dengan kontrol sosial. Penguasaan dan kendali pikiran publik oleh kelompok yang mendominasi tersebut akan merujuk pada bagaimana sebuah teks diproduksi menjadi penting dalam pendekatan analisis wacana kritis, karena proses tersebutlah yang melatarbelakangi kemunculan teks tersebut, dan dalam kondisi seperti apa teks tersebut mengendalikan pikiran pembacanya. Kondisi tersebut dikenal dengan istilah konteks. Berikut 3 konteks wacana yang berkaitan dengan peribahsa Melayu yang dimuat Hamka dalam karya tafsirnya.

1. Budaya

   Jika dilihat dengan pendekatan analisis wacana kritis, penggunaan peribahasa Melayu dalam *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka ini dalam konteks budayanya memberikan 2 makna, yaitu identitas Melayu dan kearifan Melayu. Peribahasa Melayu sebagai identitas Melayu yang melekat pada karya tafsirnya menunjukkan keahliannya dalam menggunakan budaya tutur dan kemudian menyandingkannya dengan teks lain. Dengan demikian, bisa dibilang salah satu maksud dan tujuan Hamka di sini adalah memperkenalkan budayanya pada dunia luar melalui tulisannya. Jika kita tinjau secara isinya, peribahasa Melayu ini mencerminkan kebijaksanaan dan kaya akan nilai-nilai lokal Melayu. Peribahasa Melayu ini beragam bentuknya, ada berupa pepatah, perumpamaan, pemeo, dan pantun yang mana semua jenis peribahasa tersebut Hamka gunakan dalam tafsirnya. Contohya pada saat beliau menafsirkan ujung ayat 21 Surah an-Nisâ, *"Dan mereka (isteri-isterimu) telah mengambil*

14 Lukman Nul Hakim, Budaya Tutur dalam Tafsir Melayu (Studi Wacana Peribahasa Melayu dalam Tafsir Al-Azhar karya Hamka), dalam *Jurnal Intizar UIN Raden Fatah*, vol 24, no 1, 2018, 19.

dari kamu perjanjian yang kuat." Beliau menuliskan sebuah pantun di sana yang berbunyi:

Bila runtuh kota Melaka
Papan di Jawa beta tarahkan
Jika sungguh bagai dikata
Badan dan nyawa beta serahkan

2. Politik

   Dalam konteks politik, analisis wacana kritis terhadap penggunaan peribahasa Melayu dalam kitab Tafsir Al-Azhar ini memberikan makna etis-idealis. Ini merupakan pesan moral yang tersirat di dalamnya bahwa politik harus dimainkan dengan berlandaskan etika Islam seperti kejujuran dan keadilan. Selain itu, juga harus berdasarkan ajaran Islam yang ideal dengan prinsip ketuhanan dan kemanusiaan. Melalui pendekatan analisis wacana kritis dengan konteks politik, dapat dilihat pada pembahasan Hamka terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang kekuasaan, maka peribahasa yang ia gunakan mengandung ajaran dan nasihat. Di samping itu, juga mengandung sindiran dan perjuangan cita-cita. Contoh pepatah yang beliau gunakan dalam tafsirnya dengan konteks politik ialah pada saat menafsirkan ujung ayat 120 Surah Āli 'Imrān. Beliau menulis sebuah semboyan sebagai sindiran *"kecurangan tidak pernah menang menghadapi kejujuran"*.

3. Agama

   Penggunaan peribahasa Melayu selanjutnya ditinjau dari konteks agama, tentunya masih dengan menggunakan pendekatan analisis wacana kritis, maka ditemukan makna yang terkandung di dalamnya yaitu kemerdekaan akal. Buya Hamka menyiratkan makna dari peribahasa Melayu yang ia gunakan dalam kitab tafsirnya, tidak hanya ide-ide pembaharuan dari beliau pribadi saja, namun juga terpengaruh dari ide para tokoh pembaharu Islam lainnya seperti Muhammad 'Abduh, Sayyid Quthb, dan tokoh lainnya. Contoh peribahasa yang beliau gunakan ialah saat menafsirkan surah al-Baqarah ayat 25, *"Dan untuk mereka di*

dalamnya ada isteri-isteri yang suci". Beliau menuliskan sebuah pepatah Melayu yang berbunyi *"tidak ada lesung yang tidak berdedak",* ini merupakan sebuah kritik terhadap pemikiran yang memaknai kata suci sebatas dari fisik saja. Dalam konteks ini, Buya Hamka keluar dari hegemoni kebanyakan pendapat ulama mengenai makna ayat tersebut.[15]

Demikian contoh analisis wacana kritis yang diaplikasikan pada salah satu karya tafsir al-Qur'an. Dengan mengkajinya dengan pendekatan analisis wacana kritis tersebut, maka dapat ditarik pemahaman bahwa dalam karya beliau ini, Buya Hamka berusaha menekankan pada aspek bahasa dan sastra, mengingat budaya Melayu sangat erat kaitannya dengan sastra dan syair, sehingga beliau memilih menggunakan peribahasa Melayu dalam karya beliau dengan tujuan agar karya beliau ini bisa mudah diterima oleh semua kalangan dan dapat dipetik makna yang beliau sisipkan di dalamnya.

Penutup

Dalam menafsirkan al-Qur'an ada beragam pendekatan yang dapat dilakukan. Seperti analisis wacana dan analisis wacana kritis. Analisis wacana dimaksudkan sebagai suatu analisis yang berguna untuk membongkar maksud dan makna tertentu. Dalam analisis wacana kritis menekankan pada tatanan kekuatan yang terjadi pada proses pengolahan makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek netral yang dapat menafsirkan teks secara bebas sesuai dengan pikirannya, karena pasti akan terpengaruh dan berkaitan dengan kekuatan sosial yang ada di dalam masyarakat.

Model analisis wacana kritis Teun A Van Dijk merupakan yang paling banyak digunakan sebagai analisis karena menggunakan pendekatan sosiokognitif. Model analisis wacana kritis ini mengkaji pendekatan sosial dan psikologis dari penulis ataupun masyarakat. Selain pada aspek bahasa pada teksnya, pendekatan ini juga

15 Lukman Nul Hakim, Budaya Tutur dalam Tafsir Melayu (Studi Wacana Peribahasa Melayu Dalam Tafsir Al-Azhar Karya Hamka..., 23-31.

menekankan pada aspek kontekstual atau kondisi yang yang melatarbelakangi, baik dari teks penafsirannya maupun dari wacana yang berkembang itu sendiri. Dengan penggunaan pendekatan analisis wacana terhadap tafsir al-Qur'an seperti ini, diharapkan akan lebih memperkaya dan memperdalam makna dan pemahaman masyarakat terhadap ayat al-Qur'an dengan pemahaman yang lebih relevan dengan kehidupannya saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kemendikbud RI, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/manajemen, diakses pada 27 Maret 2021.

Badara, Aris. *Analisis Wacana, Teori, Metode dan Penerapannya pada Wacana Media*. Jakarta, Kencana Prenada Media Group, 2014.

Budiwati, Tri Rina. *"Representasi Wacana Gender dalam Ungkapan Berbahasa Indonesia dan Bahasa Inggris, Analisis Wacana Kritis"* dalam *Jurnal KAWISTARA*, vol. 1, no. 3, 22 Desember 2011.

Dijk, Teun A. Van. *Discourse and Society*, London Newbury Park and New Delhi : SAGE, 1993.

Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKIS, 2006.

Hakim, Lukman Nur. *Budaya Tutur dalam Tafsir Melayu, Studi Wacana Peribahasa Melayu dalam Tafsir Al-Azhar karya Hamka* dalam Jurnal Intizar UIN Raden Fatah, Vol 24, No 1, 2018.

Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2017.

Lardo, Rico dan Christo, "Analisis Wacana Kritis Program Mata Najwa "BALADA PERDA" di Metro TV" dalam *Jurnal E-Komunikasi*, Vol. 2, No. 2, 2014.

Maqdum, Mufatis *"Sekilas Tentang Teun A Van Dijk dengan Analisis Wacana Kritis",* https://mufatismaqdum.wordpress.com/2011/03/25/sekilas-tentang-teun-a-van-dijk-dengan-analisis-wacana-kritis/ , diakses pada 31 Maret 2021.

Sarah, Nur. "Analisis Wacana Kritis Perspektif Teun A. Van Dijck Terhadap Media Sosial Pada Akun Instagram @Indonesia Tanpa

Pacaran", *Skripsi*, Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019.

Umam, Hairatul. "Analisis Wacana Teun A. Van Dijk terhadap Skenario Film Perempuan Punya Cerita", *Skripsi*, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2009.

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN PSIKOLOGI

Aminatul Aulia, Irpansyah, Muhammad Arsyad

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw melalui perantara malaikat Jibril. Al-Qur'an juga yang menjadi pedoman umat Islam agar selalu berada di jalan yang benar. Al-Qur'an menyuruh kepada manusia untuk merenungi penciptaan dirinya, keajaiban penciptaannya, juga kesempurnanaan wujudnya. Dengan begitu membuat manusia tertarik untuk mempelajari *hal ihwal* yang berhubungan dengan dirinya.

Di era modern saat ini, banyak dijumpai fenomena yang telah menggencarkan masyarakat muslim. Hal ini ditandai dengan maraknya kemunculan para ustadz yang dengan gampangnya menafsirkan ayat al-Qur'an dengan seenaknya sendiri, tanpa diimbangi dengan keilmuan yang memadai sehingga dalam hal ini banyak masyarakat yang mudah terpengaruh dalam pemikiran-pemikiran yang jauh dari kata benar. Mereka juga dengan mudahnya menetapkan suatu hukum tanpa didasari kaidah-kaidah penafsiran yang baik. Maka, tidak sedikit dari mereka yang dengan mudahnya menganggap salah bahkan kafir terhadap kelompok di luar mereka.

Oleh karena itu, untuk mengatasi berbagai persoalan yang tengah dihadapi oleh masyarakat, terutama dalam konteks pemahaman terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, maka diperlukan sebuah pengetahuan yang komprehensif tentang kaidah yang berhubungan dengan ilmu tafsir, selain penguasaan bahasa Arab yang baik pula. Di samping itu, dibutuhkan juga sebuah pendekatan dan metode yang baik dan benar sebagai sarana untuk memahami setiap makna ayat dalam al-Qur'an. Adapun salah satu pendekatan yang dapat digunakan dalam penafsiran al-Qur'an adalah pendekatan psikologi. Dalam makalah ini penulis

akan mengkaji lebih lanjut tentang psikologi dan perannya sebagai salah satu pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an.

Definisi Psikologi

Psikologis berasal dari bahasa Yunani yaitu *psyche* yang berarti jiwa dan *logos* artinya ilmu. Jadi, secara harfiah psikologi adalah ilmu yang mempelajari ilmu jiwa atau tentang gejala kejiwaan. Mussen dan Rozenzwing dalam buku *Psychology and Introduction* (1975:7) menjelaskan pada masa lampau psikolog diartikan suatu ilmu yang mempelajari pikiran. Namun, seiring berjalannya waktu, berubah menjadi tingkah laku. Jadi, ilmu yang mempelajari tingkah laku.

Beberapa ahli kurang menyepakati jika psikologi diartikan dengan ilmu kejiwaan walaupun jika dilihat dari akar kata memang mengartikan itu. WA. Gerungan, salah satu ahli yang tidak sepakat, menurutnya ilmu jiwa adalah istilah bahasa Indonesia yang maknanya sangat luas. Adapun psikologi adalah suatu ilmu pengetahuan dan suatu istilah yang *scientific* menunjukkan ilmu jiwa tertentu.

Para psikologi modern juga tidak lagi mengartikan psikologi sebagai ilmu yang membahas tentang jiwa. Menurut mereka, jiwa adalah hal yang abstrak dan susah dipelajari secara objektif. Hal satu-satunya yang dapat kita teliti adalah perilaku manusia itu sendiri. Hal ini juga serasi seperti yang terdapat dalam Firman Allah Q.S. al-Isra ayat 85.

وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِۗ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا

Artinya: *"Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit."*

Dari penjelasan ayat tersebut, dapat dipahami bahwa jiwa itu adalah roh yang tidak bisa kita pelajari. Namun, kita dapat melihat itu dari tingkah laku manusia tersebut. Sedangkan corak kejiwaan dapat kita lihat dari cara berpikir, merasa dan berkehendak.[1]

1 Muslim Afandi, Al-Qur'an dan Psikologi, dalam J*urnal Medina-Te* Vol. 18, No. 1, Juni 2018, 88

Pendekatan Psikologi dalam Tafsir Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai kitab Allah yang autentik di dalamnya mengandung keterangan mengenai manusia dengan segenap sifat dan perilakunya. Untuk merumuskan konsep manusia, sifat-sifat manusia, dan nilai-nilai moral menurut al-Qur'an merupakan tugas psikologi muslim. Selanjutnya, agar tidak terhenti di tataran ideologis atau keimanan saja, tetapi dapat berlanjut menjadi ilmu, bahan-bahan tersebut harus diolah secara ilmiah. Konsep manusia Qur'ani atau teori tentang perilaku manusia yang diturunkan dari al-Qur'an itu harus diverifikasi dengan menggunakan metodologi ilmiah. Hal ini bukan untuk menjustifikasi kebenaran al-Qur'an dengan alat ilmu, melainkan karena dua alasan *Pertama*, karena yang membaca al-Qur'an dan mencoba merumuskan teori tentang manusia itu adalah manusia dengan segala kelemahannya, maka akan ada kemungkinan keliru. Jadi, kebenaran di tataran ideologis itu perlu adanya pengujian, baik pengujian epistimologi maupun pengujian empiris. *Kedua*, agar konsep atau teori tentang perilaku manusia itu dapat menjadi teori psikologi, maka ia harus dapat diperiksa, didialogkan, dan didiskusikan secara terbuka oleh semua kalangan masyarakat.[2]

Dalam kajian integrasi agama dan ilmu pengetahuan, terdapat penyatuan dua dimensi: teosentris (dimensi ketuhanan) dan antroposentris (dimensi kemanusiaan). Integrasi sendiri ialah istilah untuk penggabungan dan penyatuan antara materi, pendekatan, maupun pemikiran. Pada konteks studi Islam, tahapan pertama realisasi integrasi diarahkan pada penggabungan dan penyatuan studi Islam dengan berbagai disiplin keilmuan dan yang kedua adalah penggabungan dan penyatuan antara ilmu agama dan ilmu umum.

Pada dasarnya, Islam dan psikologi adalah satu kesatuan. Artinya, tanpa diintegrasikan pun sebenarnya antara Islam dan psikologi

2 Nikmatu Cahyaningsih dkk, *Makalah: Sastra, Psikologi dan Hermeneutika sebagai Pendekatan Penfasiran Al-Quran*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019), 8

sudah terintegrasi dari asalnya. Sehingga adanya dikotomi antara Islam dan psikologi yang terjadi, disebabkan oleh pemahaman nilai-nilai ajaran Islam universal (*kaffah*) yang salah.

Dengan ilmu psikologi, seseorang dapat mengukur tingkat keagamaan dan mampu menanamkan ajaran agama dalam dirinya dengan tepat. Memahami agama dengan berbagai pendekatan mampu mengantarkan seseorang pada kepuasan beragama karena ada peran agama dari segala aspek kehidupan. Abuddin Nata mengemukakan bahwa psikologi merupakan ilmu yang mempelajari jiwa seseorang melalui gejala perilaku yang dapat diamati. Sikap iman kepada Allah, saling tolong-menolong, memiliki sikap jujur, dan lainnya merupakan perilaku kejiwaan seseorang yang berkaitan dengan agama.

Pendekatan psikologi sangat dibutuhkan dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini karena dengan ilmu jiwa memudahkan untuk memahami tujuan-tujuan al-Qur'an dan menjadi tawaran solusi atas perselisihan yang banyak terjadi di kalangan ahli tafsir. Pendekatan psikologi juga dapat memperluas makna-makna al-Qur'an dengan menguraikan jalinan ayat dan formulasinya, serta memperkenalkan situasi ayat pada dunianya. Tanpa pendekatan ini makna akan menjadi sempit dan sederhana yang nyaris menjadikan jiwa kurang berkenan yang akhirnya bertolak belakang dari salah satu tujuan al-Qur'an.[3]

Nikmatu Cahyaningsih dan kawan-kawan, mengutip dari buku *Essentials of Psychology* yang ditulis oleh Douglas A. Bernstein, bahwa dalam menjembatani teks yang terdapat dalam al-Qur'an, maka dalam psikologi dapat digunakan beberapa pendekatan, yakni:

1. Pendekatan Struktural

   Pendekatan ini bertujuan untuk mempelajari pengalaman seseorang berdasarkan tingkatan atau kategori tertentu.

3 Ibnu Hajar Ansori dkk, Psikologi Shalat (Kajian Tematik Ayat-Ayat Shalat dengan Pendekatan Psikologi Perspektif Muhammad Bahnasi), dalam jurnal *Spiritualita*, Vol. 3, No. 1, Juni 2019, 29-30

Struktur pengalaman tersebut dilakukan dengan menggunakan metode pengalaman dan introspeksi. Pendekatan ini digunakan oleh Wilhelm Wundt.

2. Pendekatan Fungsional

   Pendekatan ini dilakukan untuk mempelajari bagaimana agama dapat berfungsi atau berpengaruh terhadap tingkah laku hidup individu dalam kehidupannya. Pendekatan ini digunakan oleh William James.

3. Pendekatan Psiko-analisis

   Pendekatan ini dilakukan untuk menjelaskan tentang pengaruh agama dalam kepribadian seseorang dan hubungannya dengan penyakit jiwa. Pendekatan ini pertama kali digunakan oleh Sigmund Freud.[4]

Adapun yang dimaksud dengan nuansa psikologis adalah nuansa tafsir yang analisisnya menekankan pada dimensi psikologi manusia. Banyak kitab tafsir yang mengkaji dan menjelaskan nilai-nilai yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan dimensi penafsirannya. Contoh tafsir yang menggunakan pendekatan psikologi adalah seperti karya Mubarok yang berjudul "Jiwa dalam al-Qur'an" yang di dalamnya memusatkan kajiannya dalam kata *nafs* dalam al-Qur'an. Kata *nafs* dalam bahasa Arab memiliki arti ruh, diri manusia, hakikat sesuatu, darah, saudara, kepunyaan keghaiban, jasad, zat, kebesaran, dan lain-lain. Dalam konteks manusia, kata *nafs* yang ada dalam al-Qur'an digunakan untuk menyebutkan manusia sebagai makhluk yang tinggal di dunia ataupun manusia yang nantinya akan hidup di akhirat.

Dalam Q.S. al-Maidah ayat 32, kata *nafs* digunakan untuk menyebutkan manusia di dunia yaitu manusia hidup yang bisa dibunuh. Tetapi dalam Q.S. Yasin ayat 54, kata *nafs* digunakan untuk menyebut manusia di alam akhirat. Sedangkan pengertian lain yang ditulis oleh al-Mubarok, *nafs* adalah sebagai sisi dalam manusia.

---

4 Nikmatu Cahyaningsih dkk, *Makalah: Sastra, Psikologi dan Hermeneutika sebagai Pendekatan Penfasiran Al-Quran*, 8-9

Sebagaimana dalam Q.S. al-Ra'd ayat 10, bahwa manusia memiliki sisi dalam dan sisi luar. Jika sisi luarnya dapat dilihat pada perbuatan zahirnya, maka sisi dalamnya menurut al-Qur'an berfungsi sebagai penggeraknya. Dalam Q.S. al-Syams ayat 7 secara tegas menyebut *nafs* sebagai jiwa. Misalnya, ketika seorang mufasir menguraikan surat al-Fatihah, ia menyampaikan pesan moral yang terkandung dalam al-Fatihah dengan bahasa yang tegas dan menekankan pentingnya melakukan segala sesuatu atas dasar nama Allah. Bahwa mengurus orang tua, mengelola upah buruh, menghindari maksiat, dan membaca buku adalah hal yang biasa. Tapi menurutnya, semua perbuatan tersebut akan mendatangkan kemuliaan apabila dilakukan atas dasar nama Allah.[5]

Hubungan Ilmu Tafsir dengan Psikologi

Psikologi adalah ilmu yang sangat erat kaitannya dengan ilmu-ilmu lain. Hubungan psikologi dengan ilmu lain dapat dikatakan seperti simbiosis mutualisme, yaitu saling membantu, saling mengisi satu sama lain. Menafsirkan al-Qur'an adalah upaya memahami makna ayat al-Qur'an secara mendalam. Ayat-ayat al-Qu'an bukan hanya membahas hubugan antara Allah dan makhluk, tetapi juga antara makhluk dengan makhluk. Maka dari itu, pendekatan psikologi ini perlu dilakukan agar tidak terjadi kesalahpahaman dalam memahami tingkah laku manusia.[6]

Ayat-Ayat yang Berhubungan dengan Psikologi Manusia

1. Emosi Sedih

Q.S. Yusuf ayat 13:

قَالَ اِنِّيْ لَيَحْزُنُنِيْٓ اَنْ تَذْهَبُوْا بِهٖ وَاَخَافُ اَنْ يَّأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَاَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُوْنَ

5 M. Solahudin, Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1,2, 2016, 122-123

6 Fatihatunnadhifah, *Keterkaitan Antara Ilmu Psikologi dengan Ilmu Tafsir,* diakses pada Mei 2017 dalam, https://fatihatunnadhifah.wordpress.com/2017/05/29/keterkaitan-antara-ilmu-psikologi-dengan-ilmu-tafsir/

Artinya: *"Dia (Yakub) berkata, "Sesungguhnya kepergian kamu bersama dia (Yusuf) sangat menyedihkanku dan aku khawatir dia dimakan serigala, sedang kamu lengah darinya."*

Dalam penafsiran psikologi ayat *sesungguhnya kepergianmu bersama dia (Yusuf) sangat menyedihkanku*, kalimat itu menggambarkan betapa pesan cinta dan kasih sayang nabi Ya'qub kepada nabi Yusuf, dan masalah itulah yang selama ini dipermasalahkan oleh saudara nabi Yusuf. Mereka cemburu dan dengki karena menganggap ayah mereka lebih sayang kepada Yusuf dibandingkan dengan mereka sehingga mereka bersekongkol untuk menjuhkan Yusuf dan ayahnya.

Emosi sedih merupakan perasaan yang banyak dialami manusia, seperti kesedihan nabi Ya'kub. Namun, jika kondisi sedih itu semakin lama maka akan mengganggu kondisi jiwa dan kondisi fisik salah satunya yaitu *melankolik* (murung). Ciri-ciri umum juga biasa kita temui ialah munculnya keinginan untuk bunuh diri.[7]

2. Emosi Marah

Q.S. Yusuf ayat 77:

قَالُوْٓا اِنْ يَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّه مِنْ قَبْلُۚ فَاَسَرَّهَا يُوْسُفُ فِيْ نَفْسِه وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْۚ قَالَ اَنْتُمْ شَرٌّ مَّكَانًاۚ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَصِفُوْنَ

Artinya: *"Mereka berkata, "Jika dia mencuri, maka sungguh sebelum itu saudaranya pun pernah pula mencuri." Maka Yusuf menyembunyikan (kejengkelan) dalam hatinya dan tidak ditampakkannya kepada mereka. Dia berkata (dalam hatinya), "Kedudukanmu justru lebih buruk. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu terangkan."*

Dalam tafsir Quraish Shihab, ia mengemukakan bahwa saudara Yusuf tidak mempercayai Bunyamin telah melakukan pencurian. Namun, untuk menutupi rasa malu, mereka menggunakan kata "jika

7 Alim Sofian, Interpretasi Ayat-Ayat Psikologi, dalam jurnal *Ad-Dzikra* Vol. 11, No. 2, 2017, 162

ia" yakin bahwa Bunyamin telah mencuri. Saudara Yusuf berasumsi bahwa keburukan yang dilakukan oleh Bunyamin menurun dari ibunya yang pernah mencuri saudara kandungnya yaitu Yusuf.[8]

Dalam Tafsir Hasbi Shidqi juga dikatakann bahwa saudara Yusuf tidak heran jika Bunyamin melakukan pencurian karena itu sifat menurun dari ibunya. Pernyataan itu memberikan pengertian bahwa hingga saat itu mereka masih menyimpan dendam dan kebencian kepada Yusuf karena kasih sayang ayahnya yang lebih. Mengenai hal yang dicuri oleh Yusuf menurut suatu riwayat yang paling *shahih*, nabi Yusuf pernah mengambil sebuah patung kepunyaan neneknya dari pihak ibu yang dibuat dari emas dan perak, lalu dipecahkan dan dilemparkan ke jalan.[9]

Hal ini tentunya tuduhan yang salah dan tidak bertanggung jawab karena Yusuf tidak pernah mencuri seperti yang disebutkan. Hamka dalam tafsirnya tuduhan Yusuf mencuri itu adalah tuduhan yang ganjil.[10] Menurut Fud al-Aris keadaan ini menggambarkan keadaan jiwa saudara Yusuf sedang panik, marah, dan gelisah sehingga melemparkan tuduhan itu kepada Yusuf. Dalam kajian psikologi hal ini juga menunjukkan lawan bicara yang memiliki dendam tersendiri. Dalam keadaan terkontrol ia akan menunjukkan rasa kasih sayang. Namun, di saat ia dalam keadaan marah atau tersudutkan, maka ia akan membuka peluang rasa yang selama ini ia tahan seperti menunjukkan rasa kesal dan hal yang tidak wajar.[11]

3. Emosi Bahagia

QS. Yusuf ayat 96:

فَلَمَّآ اَنْ جَاۤءَ الْبَشِيْرُ اَلْقٰىهُ عَلٰى وَجْهِهٖ فَارْتَدَّ بَصِيْرًاۗ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْۗ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

8 M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 6 (Jakarta: lentera hati, 2001), 504

9 Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, tt), 2032

10 Hamka, *Tafsir Al-Azhar* juz 13, 28

11 Alim Sofian, *Interpretasi Ayat-Ayat Psikologi*, 168

Artinya: *"Maka ketika telah tiba pembawa kabar gembira itu, maka diusapkannya (baju itu) ke wajahnya (Yakub), lalu dia dapat melihat kembali. Dia (Yakub) berkata, "Bukankah telah aku katakan kepadamu, bahwa aku mengetahui dari Allah apa yang tidak kamu ketahui."*

Dalam tafsir Hasbi Shidqi, bau baju Yusuf yang tercium oleh Yakub akhirnya menjadi kenyataan, seketika ketika ditaruhkan baju itu ke wajah Yakub seketika itu pula ia bisa melihat. Yang artinya ketika Yakub diberitahu bahwa Yusuf masih belum meninggal dunia, dia sangat senang sekali dan lenyaplah kesedihan yang ada pada dirinya, yang selama ini mempengaruhi jiwanya sampai ia stress.[12]

Dalam hal ini, dapat disimpulkan bahwa sakit yang dialami oleh nabi Yakub bukanlah sakit karena keadaan yang sudah tua, melainkan sakit karena kesedihan yang beliau alami juga duka cita yang dirasakan selama bertahun-tahun.

Penutup

Tafsir al-Qur'an dengan pendekatan psikologi antara lain: pengertian psikologi, pendekatan psikologi dalam tafsir al-Qur'an, hubungan ilmu tafsir dengan psikologi, serta ayat-ayat yang berkaitan dengan psikologi.

DAFTAR PUSTAKA

Afandi, "Muslim, Al-Qur'an dan Psikologi", dalam *Jurnal Medina-Te*, Vol. 18, No. 1, Juni 2018

Ansori, Ibnu Hajar dkk, "Psikologi Shalat (Kajian Tematik Ayat-Ayat Shalat dengan Pendekatan Psikologi Perspektif Muhammad Bahnasi)", dalam *jurnal Spiritualita*, Vol. 3, No. 1, Juni 2019

Cahyaningsih, Nikmatu dkk, *Makalah: Sastra, Psikologi dan Hermeneutika sebagai Pendekatan Penfasiran al-Quran*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019

12 Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, 2045

Fatihatunnadhifah, *Keterkaitan Antara Ilmu Psikologi Dengan Ilmu Tafsir,* diakses pada Mei 2017 dalam, https://fatihatunnadhifah.wordpress.com/2017/05/29/keterkaitan-antara-ilmu-psikologi-dengan-ilmu-tafsir/

Hamka, *Tafsir Al-Azhar*

Shiddieqy, Tengku Muhammad Hasbi Ash-, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, tt.

Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 6, Jakarta: lentera hati, 2001

Sofian, Alim, "Interpretasi Ayat-Ayat Psikologi", dalam *jurnal Ad-Dzikra* Vol. 11, No. 2, tahun 2017

Solahudin, M., "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, 2, 2016

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN SAINS

Fatimah, Reza Fahlifi, Muhammad Sofyan

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang berisi ilmu pengetahuan baik secara jelas, tersirat atau hanya sekadar memberikan tanda. Al-Qur'an menjelaskan segala perkara yang ada di alam semesta. Maka dari itu, tidak menutup kemungkinan bahwa begitu banyak rahasia yang masih belum terungkap dalam al-Qur'an.

Para peneliti yang sekadar ingin menjalankan studi atau para mufassir yang berusaha memberikan pemahaman bagi umat Islam, melakukan berbagai metode, cara, serta pendekatan demi mendapat pemahaman dari al-Qur'an. Begitu banyak pendekatan yang diterapkan, salah satunya ialah pendekatan dengan ilmu alam. Maka dari itu, demi lebih memahami bagaimana tafsir al-Qur'an dengan pendekatan ilmu alam, pada tulisan ini akan dibahas sedikit mengenai definisi apa itu tafsir ilmi dan sekilas mengenai sejarah perkembangannya.

Pengertian Tafsir Ilmi

Ilmu alam atau sains merupakan pengetahuan sistematis tentang alam dan dunia fisik. Ia diperoleh dari suatu observasi, penelitian, dan uji coba yang mengarah pada penentuan sifat dasar atau prinsip sesuatu yang sedang diselidiki dan dipelajari.[1] Sementara, kata sains, menurut Baiquni, ialah himpunan pengetahuan manusia tentang alam yang diperoleh sebagai kesepakatan para pakar, melalui penyimpulan secara rasional berdasarkan hasil-hasil analisis yang

1 Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V* (*Aplikasi*).

kritis terhadap data pengukuran yang diperoleh dari observasi pada gejala-gejala alam.

Penafsiran al-Qur'an pada dasar rujukannya (basis) sains yang sifatnya modern, yang mana disebut juga dengan istilah *al-tafsir al-'ilmiy* ialah suatu bentuk corak penafsiran al-Qur'an. Adapun dari segi bahasa (etimologis), *al-tafsir al-'ilmiy* terbagi ke dalam dua kata, yakni dasarnya dari kata; *"al-tafsir" dan "al-'ilmiy."*[2] *al-tafsir* itu bentuk dari *mashdar* dari akar kata *"fassara-yufassiru-tafsir"* yang memiliki makna: *al-ta'wil* (interpretasi), *al-kasyf* (mengungkap), *al-idhah* (menerangkan), *al-bayan* (menjelaskan), serta *al-syarh* (menjelaskan), dan *'ilmiy* ia pada dasarnya disandarkan pada kata *'ilm* (ilmu) yang bermakna ilmiah atau yang bersifat ilmiah atau bisa disebut dengan penafsiran ilmiah.

Sedangkan dari segi istilah (terminologi), pengertian *al-tafsir al-'ilmiy* bisa dipahami dari beberapa pendapat dari kalangan para ahli, seperti Muhammad Husain al-Dzahaby, tertulis dalam kitab beliau, *al-Tafsir wa al-Mufassirun,* contohnya mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *al-tafsir al-'ilmiy* ialah penafsiran yang dilaksanakan dengan membahas (menggunakan pendekatan) ilmu pengetahuan dalam penuturan al-Qur'an. Berusaha untuk menggali dimensi ilmu yang dikandung al-Qur'an serta berusaha mengungkap berbagai pendapat keilmuan yang bersifat *falsafi*. Tafsir ilmi menggunakan teori-teori ilmiah di dalam mengungkapkan kandungan ayat-ayat al-Qur'an serta berusaha dengan sungguh-sungguh untuk menggali berbagai disiplin ilmu pengetahuan dari sudut pandang filsafat dari ayat yang berhubungan tersebut.

Sedangkan pendapat yang dikemukakan oleh Abd al-Majid al-Salam al-Muhtasib di dalam kitabnya, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Hadits.* Dikatakan bahwa *al-tafsir al-'ilmiy* ialah penafsiran yang ditujukan oleh para mufassirnya guna mencari timbulnya kesesuaian ungkapan-ungkapan dalam ayat-ayat al-Qur'an terhadap teori-

2 Fuad Ifram al-Bustani, *Munjid al-Thullab*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986, 551

teori ilmiah (penemuan ilmiah) serta berusaha keras demi menggali berbagai masalah keilmuan dan pemikiran-pemikiran filsafat.[3]

Selain itu, ada pula seorang ahli mufassir yang bernama Fahd Abdul Rahman yang mana beliau mendefinisikan bahwa *al-tafsir al-'ilmiy* ialah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang korelasinya dengan ilmu pengetahuan. Maka ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan dengan menggunakan corak tersebut ialah berupa ayat-ayat *kauniyyah* (ayat-ayat yang berkaitan dengan kejadian alam). Di dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, mufassir sejak dulu sudah menyiapkan diri dengan teori-teori sains (ilmu pengetahuan). Demi mendapat pemecahan masalah dengan cara pendekatan ini dan bertujuan untuk menyingkap serta menunjukkan kemukjizatan daripada ilmiahnya al-Qur'an, di samping kemukjizatan aspek lainnya.[4]

Adapun pendapat para ahli lain, ada yang berpendapat lebih luas lagi mengenai penafsiran ilmiah, seperti yang telah dikemukakan oleh Yusuf Qardhawi, menurutnya, penafsiran yang dilakukan dengan menggunakan perlengkapan ilmu-ilmu kontemporer dengan unsur realita-realita serta teorinya menjelaskan sasaran serta makna-maknanya.[5] Adapun pengertian daripada ilmu kontemporer yakni termasuk di dalamnya astronomi, geologi, kimia, biologi, yang meliputi tumbuh-tumbuhan dan hewan-hewan, ilmu-ilmu kedokteran meliputi anatomi tubuh serta fungsi-fungsi anggota tubuh (fisiologi), serta meliputi matematika dan semisalnya. Termasuk juga ilmu-ilmu tentang humanisme dan sosial, ilmu-ilmu kejiwaan, ekonomi, geografi, dan semacamnya.[6]

---

3 Abd al-Majid Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Hadis Jilid 1*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973, 247

4 Abd al-Majid Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Hadis Jilid 1*, 248

5 Yusuf Qardhawi, *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: Gema Insani Press.1999, 531

6 Yusuf Qardhawi, *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, 532

Jadi, dari beberepa pengertian tersebut dapat dikategorikan dalam dua macam penafsiran ayat-ayat kauniyyah; 1) memahami ayat-ayat kauniyyah dengan memakai pendekatan teori atau penemuan ilmiah serta perangkap untuk menjelaskan makna yang terkandung di dalam ayat al-Qur'an. 2) Berupaya untuk mencari kesesuaian ayat-ayat kauniyyah dengan teori-teori (ilmiah) sehingga jejak yang terlihat bahwasanya ayat-ayat al-Qur'an dicocok-cocokkan dengan teori ilmiah tersebut. Maka dua hal itulah yang selanjutnya memengaruhi perbedaan pandangan para ulama.

Sejarah dan Perkembangan Tafsir Ilmi

Corak penafsiran dengan berbasis ilmu alam ini sudah muncul benihnya sejak masa Dinasti Abbasiyah, ketika masa pemerintahan Khalifah al-Ma'mun. Pada masa itu banyak buku-buku ilmiah yang diterjemahkan.[7] Inilah penyebab munculnya kecenderungan tafsir ini dimaksudkan untuk mencari hubungan dan kecocokan antara pernyataan yang diungkapkan di dalam al-Qur'an dengan hasil penemuan ilmiah manusia. Fenomena ini terekam dalam tulisan Fakhruddin al-Razi dalam kitab beliau *Mafatih al-Ghaib*.[8]

Menurut Quraish Shihab dalam buku beliau *Membumikan al-Qur'an*, tokoh yang paling gigih mendukung corak tafsir ini ialah al-Ghazali yang secara luas menerangkan dalam kitab beliau *Ihya' 'Ulum al-Din* dan *Jawahir al-Qur'an*.[9] Kemudian satu abad berlalu, Fakhhruddin al-Razi merealisasikan metode penafsiran yang merupakan buah dari pemikiran al-Ghazali.[10]

Pascamasa Fakhruddin al-Razi perhatian terhadap corak penafsiran ini dilanjutkan yang kemudian menghasilkan kitab-kitab tafsir yang sedikit banyak terpengaruh oleh teori penafsiran beliau. Di antaranya ialah; *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil* karya

---

7 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Jakarta: Mizan, 1996, 98

8 Rubini, "Tafsir 'Ilmi" dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, Vol. 5 No. 2, Desember 2016, 95

9 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 98

10 Rubini, "Tafsir 'Ilmi" dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, 95

al-Baidhawi, *Gharaib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan* karya an-Nasyaburi, dan *Ruh al-Ma'ani fa Tafsir al-Qur'an al-Adzim wa Sab'al-Matsani* karya al-Alusi.[11]

Setelah periode tafsir *Ruh al-Ma'ani*, corak penafsiran saintis mengalami kemajuan yang bisa dibilang pesat. Diketahui para mufassirnya seperti; Muhammad bin Ahmad al-Iskandari, al-Kawakibi, Muhammad Abduh dan ath-Thantawi yang masing-masingnya menuliskan kitab tafsir yang bercorak saintis. Corak penafsiran ini pun mengalami perkembangan yang lebih pesat lagi sampai sekarang.[12]

Para ahli menerangkan tentang penyebab munculnya tafsir ilmi. Setidaknya ada dua faktor utama yang menjadi pemicunya. Pertama, faktor internal, yakni dalam teks al-Qur'an pada beberapa ayat sangat menganjurkan manusia untuk selalu berpikir terhadap tanda-tanda kekuasan Tuhan. Sebagaimana yang terdapat pada al-Qur'an surah al-Ghasyiyah ayat 17-20 yang berbunyi:

اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْۗ (١٧) وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْۗ (١٨) وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْۗ (١٩) وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْۗ (٢٠) .

Artinya: "*Maka tidakkah mereka memperhatikan unta, bagaimana diciptakan? Dan langit bagaimana ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ditegakkan? Dan bumi bagaimana dihamparkan?*" (Q.S. al-Ghasyiyah:17-20)[13]

Ayat-ayat ini merupakan isyarat perintah dari Allah SWT kepada manusia untuk berpikir tentang alam semesta. Dengan begini ayat-ayat al-Qur'an bisa didalami demi menggali teori-teori ilmu pengetahuan, oleh sebagian ulama dijelaskan dengan pendekatan tafsir modern.[14]

---

11 Rubini, "Tafsir 'Ilmi" dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, 96

12 Rubini, "Tafsir 'Ilmi" dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, 97

13 Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur'an Terjemah,* Terj. Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an, Jakarta: Al-Huda, 2005, 503

14 Rubini, "Tafsir 'Ilmi" dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, 97-99

Kedua, faktor eksternal, yaitu adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan sains modern. Seiring berjalannya waktu, manusia terus menemukan teori-teori ilmu pengetahuan. Bukan hanya itu, teknologi yang membantu penelitian ilmiah juga terus berkembang. Dengan begitu, cendekiawan muslim juga berusaha untuk melakukan kompromi antara al-Qur'an dan sains. Hal ini bertujuan memberikan kebenaran yang bisa ditangkap akal pikiran manusia yang terbatas.[15]

Di Indonesia sendiri ada beberapa nama yang melakukan penelitian terhadap ayat al-Qur'an melalui pendekatan sains. Katakan saja seperti Nazwar Syamsu, Achmad Baiquni, Agustus Purwanto,[16] Wisnu Arya Wardhana, dan Andi Rosadiastra.[17] Sementara itu, ada pula kitab tafsir yang bisa dikatakan memiliki corak penafsiran sains, seperti *Tafsir al-Qur'an al-Madjied an-Nur* karya Prof. Hasbi ash-Shiddieqy pada tahun 1960, *Tafsir al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-Aziz* karya K.H. Bisyri Mustafa pada tahun yang sama dan *Tafsir Salman Tafsir Ilmiah Atas Juz 'Amma* yang merupakan hasil karya dari dosen serta peneliti dari ITB pada tahun 2014.[18]

Ada pula kitab tafsir ilmi yang disusun atas kerja sama Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. Kitab tafsir ini terdiri dari 19 seri yang memiliki tema bahasan yang berbeda-beda. Mulai dari penciptaan makhluk hidup dan alam semesta, tentang hari kiamat, kisah para Nabi sebelum Nabi Ibrahim, sampai hikmah ciptaan Sang Ilahi. Kitab tafsir ini diterbitkan secara berangsur-angsur mulai dari tahun 2010-2016.

---

15 Rubini, "Tafsir 'Ilmi" dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, 99-100

16 Akhmad Supriadi, "Integerating Qur'an and Science: Epistimology of Tafsir Ilmi Indonesia" dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 16, No. 2, Oktober 2017, 158-180

17 Khairun Nisa dan Annas Rolli Muchlisin, "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir al-Nur hingga Tafsir Salman" dalam *Jurnal Millati - Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2, Desember 2017, 248-249

18 Khairun Nisa dan Annas Rolli Muchlisin, "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir al-Nur hingga Tafsir Salman" dalam *Jurnal Millati - Journal of Islamic Studies and Humanities,* 246-253

Salah satu dari 19 serinya ialah *Tafsir Ilmi: Kisah Para Nabi Pra-Ibrahim* yang terbit pada tahun 2012.[19] Contoh penafsiran yang terdapat di dalamnya ialah tentang tempat dan waktu mulainya sejarah Nabi Nuh as. yang terdapat pada Q.S. Hud ayat 44.[20]

Pertama-tama diterangkan mengenai pembahasan al-Qur'an yang tidak secara mendetail menjelaskan letak pemukiman kaum Nabi Nuh as. sehingga diambillah keterangan dari para ulama yang meyakini bahwasanya kaum Nabi Nuh as. tinggal di kawasan yang saat ini dikenal sebagai Kufah, Irak. Kemudian disebutkan ayat al-Qur'an surah Hud ayat 44 yang menerangkan di mana lokasi mendaratnya bahtera Nabi Nuh as. yakni di Gunung Judi.[21]

وَقِيلَ يَآ اَرْضُ ابْلَعِى مَآءَكِ وَيَاسَمَآءُ اَقْلِعِى وَغِيضَ الْمَآءُ وَقُضِىَ الاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِىِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾

Artinya: "*Dan difirmankan, "Wahai bumi! Telanlah airmu dan wahai langit (hujan) berhentilah." Dan air pun disurutkan, dan perintah pun diselesaikan dan kapal itu pun berlabuh di atas gunung Judi, dan dikatakan, "Binasalah orang-orang zalim.*" (Q.S. Hud: 44)[22]

Kemudian dilanjutkan dengan penjelasan:

Maulana Yusuf Ali dalam Tafsir al-Qur'an menyatakan bahwa Gunung atau Bukit Judi berada di suatu wilayah yang meliputi Distrik Bohtan di Turki, dekat perbatasan negara-negara Turki, Irak, dan Suriah sekarang ini. Dataran tinggi dari rangkaian Pegunungan Ararat yang besar mendominasi wilayah ini (Ali, 1993).

---

19 Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an dan LIPI, *Tafsir Ilmi: Kisah para Nabi pra-Ibrahim dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012, i

20 Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an dan LIPI, *Tafsir Ilmi: Kisah Para Nabi Pra-Ibrahim dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains* , 57

21 Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an dan LIPI, *Tafsir Ilmi: Kisah Para Nabi Pra-Ibrahim dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains* , 57

22 Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur'an Terjemah,* Terj. Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an, 227

Al-Qur'an tidak menyebut waktu yang pasti dari sejarah Nabi Nuh. Namun, berbasiskan pada tradisi Islam yang lain, seperti dari Imam Abul Fidā' At-Tadmūri (Matthews, 1949), dapatlah dirunut bahwa sejarah Nabi Nuh bermula sekitar 6000 tahun yang lalu, atau sekitar 4000 SM. Al-Maghluts (2008) juga menyebut tarikh Nabi Nuh sekitar 4000 SM. Oleh karena itu, berdasarkan surah Hūd/11: 44 di atas, ditambah dengan tradisi-tradisi Islam, dapat diduga bahwa kaum Nabi Nuh adalah masyarakat Lembah Tigris Atas atau keturunan mereka."[23]

Sementara semakin berkembangnya tafsir ilmi, ulama berbeda pandangan terhadap corak penafsiran seperti ini. Ada yang mendukung, ada yang menolak, dan ada pula yang bisa menerima dengan beberapa pertimbangan. Beberapa tokoh ulama yang diketahui mendukung corak penafsiran ini ialah; Imam Abu Hamid al-Ghazali, Imam Fakhruddin al-Razi[24], dan Allamah al-Majilisi.[25]

Adapun tokoh ulama yang menolak corak penafsiran ini, yaitu; Abu Ishaq al-Syathibi,[26] dan al-Syaikh Mahmud Syaltut. Kemudian tokoh mufassir kontemporer yang menanggapi tafsir ilmi secara moderat, ialah Muhammad Musthafa al-Maraghi, Ahmad Umar Abu Hajar, Ayatullah Makarem al-Syirazi, Ayatullah Ja'far Subhani.[27]

Analisis Corak Penafsiran

Corak penafsiran ilmiah (*al-tafsir al-'ilmy*) ini dapat dikategorikan dalam metode *al-tafsir al-tahlily* (tafsir analisis). Hal ini dapat dilihat dari cara yang dilakukan mufassir yaitu memilih ayat-ayat yang akan ditafsirkan. Dicari arti kosa kata (*mufradhat*), kemudian menganalisisnya untuk mencari makna yang dimaksud. Namun,

---

23 Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an dan LIPI, *Tafsir Ilmi: Kisah para Nabi pra-Ibrahim dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, 57

24 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 98-99

25 Udi Yuliarto, "al-Tafsir al-Ilmi antara Pengakuan dan Penolakan" dalam Jurnal Khatulistiwa - Journal of Islami, Vol. 1, No. 1, Maret 2011, 38-39

26 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 99

27 Udi Yuliarto, "al-Tafsir al-Ilmi antara Pengakuan dan Penolakan" dalam Jurnal Khatulistiwa - Journal of Islamic Studies, 39-41

penafsiran ini tidak menyeluruh karena hanya menafsirkan ayat-ayat tersebut secara parsial atau terpotong-potong, tidak harus melihat hubungan dengan ayat-ayat sebelum atau sesudahnya. Dengan munculnya berbagai ilmu pengetahuan dan semakin meningkatnya ilmu pengetahuan tersebut, baik ilmu kealaman maupun ilmu sosial menuntut kita agar memahami dan menafsirkan al-Qur'an tidak hanya secara harfiah saja, tetapi haruslah dengan cara pendekatan teoritis.

Tafsir bercorak ilmi merupakan kecenderungan menafsirkan al-Qur'an dengan fokus pada penafsiran yang berkaitan di bidang ilmu pengetahuan, yakni untuk menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu dalam al-Qur'an (Kholid, 2003).

Menurut Abd al-Majid Abd as-Salam al-Mahrasi, tafsir ilmi merupakan tafsir yang mufassirnya menyingkap kias-kias dalam al-Qur'an, yaitu perihal pandangan-pandangan ilmiah dan istilahnya serta memaksimalkan segala kemampuan dalam menggali berbagai permasalahan ilmu pengetahuan (Khaeruman, 2004).

Meluasnya kecenderungan terhadap corak tafsir ilmi disebabkan oleh umat Islam yang merasa tertinggal dengan orang-orang Barat perihal ilmu pengetahuan ilmiahnya. Umat Islam juga cemas jika nanti akan muncul konflik antara agama dan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, umat Islam pun bangkit dan mulai melakukan berbagai eksperimen ilmiah dengan mencari kesesuaiannya dalam al-Qur'an (Shihab, 1994).[28]

Kajian tafsir ini untuk memperkuat teori-teori ilmiah dan bukan sebaliknya. Penyebab munculnya penafsiran ilmiah yaitu karena petunjuk-petunjuk di dalam al-Qur'an pada dasarnya merupakan suatu petunjuk ilmiah, yang juga memerintahkan manusia untuk ber-*tafakur* tentang fenomena alam semesta. Sering kita temukan ayat-ayat al-Qur'an yang mengambil pertanyaan-pertanyaan

28 Putri Maydi Arofatun Anhar, Imron Sadewo dan M. Khoirul Hadi al-Asy Ari, "Tafsir Ilmi: Studi Metode Penafsiran Berbasis Ilmu Pengetahuan pada Tafsir Kemenag" dalam *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. I, September 2018, 110-111

seperti: "*Apakah kalian semua tidak berpikir*" atau "*Apakah kalian tidak memikirkannya?*" dan lain sebagainya.

Contoh ayat yang menggunakan corak tafsir ilmi,

سَنُرِيهِمْ ايَاتِنَا فِى الافَاقِ وَفِى اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ شَهِيدَ اَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ

Artinya: "'*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu*?" (Q.S. Fushshilat:53)[29]

Dalam kitab *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, al-Imam Ibnu Katsir menafsirkan: Allah swt akan menunjukkan bukti-bukti dan dalil-dalil di alam ini yang mengatakan bahwa al-Qur'an ini benar-benar datangnya dari Allah, ia diturunkan melalui Nabi Muhammad saw. Bukti-bukti tersebut berasal dari luar diri manusia berupa alam semesta, penaklukan-penaklukan Islam atas berbagai wilayah dan beberapa agama, atau bahkan bisa juga berarti kemukjizatan tentang manusia itu sendiri, dari apa ia terbuat, bagaimana struktur tubuhnya, bagaimana bisa berbentuk sangat menakjubkan seperti ini, dan bagaimana bisa berbeda antara satu sama lain dari segi akhlak, ada yang baik dan ada yang tidak baik.[30]

Adapun metode penafsiran ini meliputi:

1. Kaidah Kebahasaan

   Allah swt. menurunkan al-Qur'an memakai bahasa Arab. Oleh karena itu, kaidah kebahasaan merupakan poin yang sangat penting dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Seorang mufasir harus mampu memahami ilmu-ilmu bahasa al-Qur'an, seperti

29 Abdul Syukur, Mengenal Corak Tafsir al-Qur'an dalam *El-Furqonia* Vol. 01 No. 01 Agustus 2015, 91

30 Abu al-Fida' Ismail ibn Umar ibn Katsir, *Tafsir al-Quran al-Azim*, Makkah: Dar Tayyibah, 1999, 482.

ilmu *i'rab*, *nahwu*, *tashrif*, ilmu etimologi, dan tiga cabang ilmu *balaghah* yang terdiri dari ilmu *bayan*, *ma'ani* dan ilmu *badi'*.

Berkorelasi dengan tafsir ilmiah, seorang mufassir hendaknya tidak bertentangan atau menyimpang dari kaidah-kaidah kebahasaan dan ilmu pengetahuan yang sudah jelas dituliskan dalam kitab-kitab tafsir dan kamus-kamus bahasa.[31]

2. Memperhatikan Korelasi Ayat

   Seorang mufassir juga diharuskan untuk mengamati korelasi ayat sebelum dan sesudahnya. Sebab, penyusunan ayat-ayat dalam al-Qur'an tidak berdasarkan pada urutan masa diturunkannya, tetapi pada korelasi makna ayat-ayatnya, sehingga kandungan ayat sebelumya selalu bersangkut paut dengan kandungan ayat sesudahnya.[32]

3. Berdasarkan Fakta Ilmiah yang Telah Mapan

   Sebagai seorang muslim, kita meyakini sepenuhnya bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang sudah pasti kebenarannya. Ia tidak bisa disepadankan dengan teori-teori ilmiah yang sifatnya relatif. Ada banyak yang dikatakan dalam al-Qur'an di mana ilmu pengetahuan belum membuktikannya, contohnya seperti al-Qur'an berkata tentang 'jin' di mana sangat sedikit ilmuwan mempercayainya, bahkan hampir semua tidak percaya. Oleh karena itu, seorang mufassir hendaknya tidak memberikan penafsiran ayat al-Qur'an, kecuali dengan fakta-fakta ilmiah yang telah mapan dan tidak terdapat penolakan atau perubahan pada pernyataan ilmiah tersebut.[33]

4. Tematik (*manhaj mawdhū'i*)

   Pada awalnya metode *al-tafsir al-tahliliy* merupakan bagian dari

---

31 Mochammad Nor Ichwan, *Tafsir Ilmi: Memahami al-Quran Melalui Pendekatan Sains Modern,* Yogyakartra: Menara Kudus Jogja, 2004, 161

32 Mochammad Nor Ichwan, *Tafsir Ilmi: Memahami al-Quran Melalui Pendekatan Sains Modern*, 163

33 Mochammad Nor Ichwan, *Tafsir Ilmi: Memahami al-Quran Melalui Pendekatan Sains Modern*, 169

corak tafsir ilmi. Oleh karena itu, pembahasan dalam tafsir ilmi lebih bersifat parsial dan tidak memberikan makna yang utuh tentang suatu tema tertentu. Akibatnya pemaknaan suatu teks yang semula diharapkan mampu memberikan pemahaman yang konseptual tentang suatu persoalan, tetapi justru sebaliknya.[34]

Contohnya seperti ayat-ayat al-Qur'an tentang konsep penciptaan manusia, dalam terminologi al-Qur'an digambarkan sebagai suatu proses evolusi yang memakai istilah bermacam-macam. Ada yang menjelaskan manusia berasal dari tanah, namun ada juga yang mengatakan manusia diciptakan dari air mani yang hina. Jika ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai term yang sama seperti ini tetap dikaji secara parsial dan berdiri sendiri, maka yang dihasilkan pun juga bersifat parsial dan tidak utuh.[35]

Penutup

Dalam kajian ilmu kealaman, al-Qur'an telah menunjukkan dasar yang jelas. Banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menyentuh berbagai bidang dalam disiplin ilmu kealaman. Berbagai potensi alam telah disediakan oleh Allah SWT dan tertulis dalam al-Qur'an bagaimana pentingnya mencermati dan memikirkan unsur-unsur alam lebih mendalam melalui kewujudan alam semesta, sebagai manusia yang memiliki akal pikiran.

Ungkapan tafsir ayat-ayat ilmiah diistilahkan ke dalam bahasa Arab dengan sebutan *al-tafsir al 'ilmiy*. Sebuah ungkapan dalam corak penafsiran al-Qur'an yang memfokuskan penelitiannya pada ayat-ayat ilmu alam. Penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak menjadi larangan selagi mufassir tersebut berlandaskan kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ahli.

---

34 Ahmad Fuad Pasya, *Dimensi Sains al-Quran Menggali Ilmu Pengetahuan dari al-Quran* Solo: Tiga Serangkai, 2004, 47

35 Mochammad Nor Ichwan, *Tafsir Ilmi: Memahami al-Quran Melalui Pendekatan Sains Modern*, 171

Tidak ada kontradiksi antara al-Qur'an dan ilmu kealaman. Bahkan, dalam ayat-ayat al-Qur'an justru banyak menyebutkan ilmu-ilmu kealaman yang belum dapat dibuktikan oleh para ilmuwan sehingga terus mendorong umat Islam untuk lebih banyak memanfaatkan akal pikirannya dalam menciptakan teori-teori ilmu pengetahuan alam dan teknologi yang berguna bagi seluruh umat manusia dan alam semesta ini. Jenis penafsiran ini sendiri juga hadir sebagai bentuk penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an agar kebenaran-Nya bisa ditangkap akal pikiran manusia yang terbatas.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Muhtasib, Abd al-Majid Abd al-Salam, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Hadis Jilid 1*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973

Asiyah, Abdul Aziz Mustamin dan Adrian Topano, *Ilmu Alamiah Dasar Dalam Perspektif Islam,* Bengkulu: PT. Vanda, 2015

Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V* (Aplikasi), 0.4.0 Beta (40) diakses pada 31 Maret 2021, 09:15 WITA

Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur'an Terjemah,* Terj. Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an, Jakarta: Al-Huda, 2005

Ibn Katsir, Abu al-Fida' Ismail ibn Umar, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Makkah: Dar Tayyibah, 1999

Ichwan, Mochammad Nor, *Tafsir Ilmi: Memahami al-Quran Melalui Pendekatan Sains Modern,* Yogyakartra: Menara Kudus Jogja, 2004

Ifram, al-Bustani Fuad, *Munjid al-Thullab*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986

Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an dan LIPI, *Tafsir Ilmi: Kisah para Nabi pra-Ibrahim dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012

Nisa, Khairun dan Annas Rolli Muchlisin, "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir al-Nur hingga Tafsir Salman" dalam *Jurnal Millati*, Journal of Islamic Studies and Humanities, Vol. 2, No. 2, Desember 2017

Pasya, Ahmad Fuad, *Dimensi Sains al-Quran Menggali Ilmu Pengetahuan dari al-Quran* Solo: Tiga Serangkai, 2004

Qardhawi, Yusuf, *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, Jakarta: Gema Insani Press, 1999

Rubini, "Tafsir 'Ilmi" dalam J*urnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, Vol. 5 No. 2, Desember 2016

Sadewo, Imron, Putri Maydi Arofatun Anhar, M. Khoirul Hadi al-Asy Ari, "Tafsir Ilmi: Studi Metode Penafsiran Berbasis Ilmu Pengetahuan pada Tafsir Kemenag" dalam Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains Vol. I, September 2018

Shihab, M. Quraish , *Membumikan al-Qur'an*, Jakarta: Mizan, 1996

Supriadi, Akhmad, "Integerating Qur'an and Science: Epistimology of Tafsir Ilmi Indonesia" dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 16, No. 2, Oktober 2017

Syukur, Abdul, *Mengenal Corak Tafsir al-Qur'an* dalam El-Furqonia Vol. 01 No.01 Agustus 2015

Yuliarto, Udi, "al-Tafsir al-Ilmi antara Pengakuan dan Penolakan" dalam *Jurnal Khatulistiwa - Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, Maret 2011

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN MAQÂSHID AL-QUR'AN

Imamal Qari'ah, Muhammad Rafiq, Muhammad Shoelihin

Pendahuluan

Maqâshid al-Qur'an adalah istilah yang digunakan ulama untuk menggali maksud-maksud Allah swt menurunkan al-Qur'an kepada seluruh manusia. Kajian *maqasid al-Qur'an* belum menjadi disiplin ilmu tersendiri di kalangan para ulama klasik maupun kontemporer. Walaupun demikian, term istilah *maqâshid al-Qur'an* bertebaran dijumpai di dalam karya-karya karangan ulama. Di antara ulama klasik misalnya, Abu Hamid al-Ghazali dalam karyanya *Jawahir al-Qur'an*. Menurut beliau bahwa puncak tujuan Allah menurunkan al-Qur'an adalah menyeru hamba menuju Allah swt yang Maha Esa.

Menurut I'zzuddin Abd al-Salam, *Mu'zam Maqâshid al-Qur'an Huwa al-Amr bi Ikhtisab al-Masalih wa Asbabiha wa al-Zajru An Ikhtisab al-Mafasid wa Ashabiha* (inti dari *maqâshid al-Qur'an* adalah segala perintah Allah yang mengusahakan segala kemaslahatan manusia dan sebab-sebab yang mengantarkan kepada kemaslahatan, serta larangan yang mengusahakan mencegah segala kerusakan-kerusakan serta sebab-sebabnya). Begitu pula al-Razi mengatakan, *maqâshid al-Qur'an* (tujuan-tujuan pokok al-Qur'an) adalah *tawhid* (mengesakan Allah), *ahkam al-syari'iyyah* (hukum-hukum al-syariah), *ahwal ma'ad* (keadaan hari akhir).[1]

Di kalangan kontemporer, terdapat *ta'rif* (definisi) istilah *maqâshid al-Qur'an*. Diantaranya, Ibn Asyur mengatakan, *māqsad al-a'lā minhu islāh ahwāl al-fardiyyah wa al-jamāiyyah wa*

1 Muhammad Anas, *Studi Kompratif Maqâshid al-Quran Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali dan Rasyid Rida,* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2018), h. 1.

allmrāniyyah (tujuan-tujuan pokok al-Qur'an adalah memperbaiki keadaan individu, masyarakat, peradaban manusia).

Sedangkan menurut Rasyid Ridā mengatakan:

> Maqâshid al-Qur'an adalah memperbaiki individu manusia, komunitas, kaum, serta membimbing mereka ke jalan yang benar, dan merealisasikan kesatuan persaudaraan di antara manusia, mengembangkan potensi akal mereka, dan membersihkan jiwa mereka.

Abd al-Karim al-Hamidi secara gamblang mendefinisikan istilah *maqasid al-Qur'an*:

> "Maqasid al-Qur'an yaitu tujuan-tujuan yang diturunkan al-Qur'an untuk merealisasikan kemaslahatan-kemaslahatan hamba-hamba Allah".

Memahami *maqâshid al-Qur'an* sangat penting dalam tujuan kajian tafsir. Pada mulanya penafsiran al-Qur'an benar-benar otentik, murni, dan sesuai dengan tujuan al-Qur'an tidak ada penyelewangan dan penyimpangan karena yang menafsirkan adalah Rasulullah saw dan para sahabat. Namun, dalam perkembangannya setelah melewati berbagai fase. Penafsiran dan pemahaman terhadap ayat mulai ditunggangi oleh berbagai macam kepentingan, baik kepentingan ideologi, politik, dan juga disisipi oleh kisah-kisah *isra'iliyat,* sehingga mengalami penyelewangan dan distorsi makna al-Qur'an. Di sinilah penafsiran mulai kehilangan ruhnya, tafsir tidak lagi berfungsi sebagai disiplin ilmu yang secara substansial digunakan untuk mengungkap makna otentik ayat-ayat al-Qur'an, justru yang terjadi sebaliknya.

Pengertian *Maqâshid Al-Qur'an*

Kata *maqâshid al-Qur'an* adalah bentuk plural dari kata *maqâshad* yang bermakna tempat yang diorientasikan atau dituju. Sedangkan *al-Qur'an* terambil dari kata *qara'a* yang bermakna kumpulan atau himpunan, karena al-Qur'an menghimpun huruf dan kalimat ayat-

ayat al-Qur'an.[2] Maka secara bahasa, makna *maqâshid al-Qur'an* mempunyai arti sebagai orientasi atau tujuan al-Qur'an.

Secara terminologi, belum ada istilah yang disepakati ulama tentang makna *maqâshid al-Qur'an*. Sedangkan dalam jurnalnya Ulya Fikriyati disebutkan bahwa 'Izzuddin Abd al-Salam menulis, *"Puncak tujuan al-Qur'an (maqâshi al-Qur'an) adalah menyeru manusia melakukan segala kebaikan dan sebab-sebab yang mengantarkan kepada kemashlahatan. Dan melarang melakukan kerusakan dan sebab-sebab yang mengantarkannya"*.[3]

Muhammad Rasyid Ridha dalam *Wahyu al-Muhammadiy* mengatakan bahwa sesungguhnya *maqâshid al-Qur'an* adalah untuk memperbaiki individu, masyarakat, dan kaum. Mereka diarahkan ke jalan yang benar, terbentuknya persaudaraan sesama manusia, meningkatkan akal, serta mensucikan hati mereka.[4]

Menurut 'Abd al-Hakim Hamidy seorang ulama *maqâshidi* modern mendefinisikan *maqâshid al-Qur'an* adalah tujuan utama Allah menurunkan al-Qur'an untuk kebaikan seluruh hamba-Nya.

Dari penjelasan di atas, bisa disimpulkan bahwa yang dimaksud *maqâshid al-Qur'an* adalah hikmah atau tujuan diturunkan al-Qur'an kepada umat manusia dalam rangka menciptakan kemashlahatan dan mencegah kerusakan di antara mereka.

Keberadaan *maqâshid al-Qur'an* akan membantu umat muslim untuk menghadapi tantangan zaman dengan tanpa menggunakan al-Qur'an. Sebaliknya, al-Qur'an justru akan menjadi pedoman dan semangat tertinggi dalam memecahkan semua permasalahan-permasalahan kontemporer.

---

2 Manna' al-Qattan, *Mabahis Al-Quran,* (Kairo: Maktabah al-Wahbah, t.t.), h.14.

3 Ulya Fikriyati, Maqâshid Al-Quran dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan*, Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9 No. 1, (Madura: Institut Ilmu Keislaman Annuqayah, 2014), h. 250.

4 Muhammad Rasyid Ridha, *Wahyu al-Muhammadiy,* (Maktabah: Izzuddin, 1406 H), h. 191.

Maqâshid Al-Qur'an Dalam Perkembangannya

Kata *maqâshid al-Qur'an* digunakan pertama kali oleh al-Ghazali dalam *Jawahir al-Qur'an*. Dalam kitabnya tersebut dikatakan bahwa al-Qur'an adalah samudera luas yang memiliki berbagai macam jenis mutiara dan permata berharga. Agar bisa mendapatkan mutiara dan permata itu, seorang mufassir harus mampu menyelaminya ke dalam al-Qur'an.

Al-Ghazali menyebutkan dalam *Jawahir al-Qur'an* bahwa setidaknya ada 6 pokok kandungan al-Qur'an, yaitu: a) mengenal Allah, b) pengenalan jalan yang lurus, c) penjelasan bagaimana keadaan setelah mencapai hal tersebut, d) gambaran tentang umat yang taat dan beriman, e) gambaran umat yang membangkang, f) mengajarkan jalan yang tepat menuju Allah. Tiga pokok pertama merupakan sentral dan tiga berikutnya merupakan pelengkap atau penyempurna.[5] Dalam perinciannya, al-Ghazali selalu menyertakan rahasia dan maksud dari masing-masing kategori ayat-ayat al-Qur'an. Hal tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an sejatinya mengandung maksud tertentu yang tidak semuanya tersurat secara eksplisit.[6]

Melalui tafsir singkatnya *Jawahir al-Qur'an*, al-Ghazali dinilai sebagai pionir dalam kajian *maqâshid al-Qur'an*. Hal ini terlihat dalam bagian kitab tersebut yang menjelaskan persoalan tujuan pokok al-Qur'an. Teori *maqâshid al-Qur'an* digunakan sebagai alat untuk memahami makna terdalam al-Qur'an. Para pemerhati kajian al-Qur'an sulit melacak apakah teori *maqâshid al-Qur'an* ini telah ada sebelum al-Ghazali.[7]

Kajian *maqâshid al-Qur'an* dalam perkembangannya mendapatkan perhatian di kalangan sarjana muslim. Bisa disebut

---

5 Al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an,* (Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1990), h. 23-24.

6 Ulya Fikriyati, *Maqâshid al-Quran dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan,* h. 249.

7 Ah. Fawaid, Maqâshid al-Quran dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani, *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2017), h. 119.

di antaranya Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridha, Badi'uzzaman Sa'id Nursi, Ibn Asyur, dan Thaha Jabir al-Alwani yang akan dikaji pada makalah ini mengenai penafsirannya tentang ayat kebebasan beragama.

Pada zaman modern, konsep *maqâshid al-Qur'an* yang mencakup keseluruhan al-Qur'an kembali diangkat oleh para mufassir. Muhammad 'Abduh sebagai tokoh reformis dan pengarang kitab tafsir *al-Manar* adalah orang yang pertama kali berbicara hal tersebut pada zaman kontemporer, meski tidak secara eksplisit menggunakan istilah *maqâshid al-Qur'an*. Misalnya, ketika menafsirkan surah al-Fatihah, 'Abduh mengatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam rangka lima hal yaitu, a) mengesakan Allah, b) menyampaikan janji Allah, c) menjelaskan ibadah, d) menjelaskan akan kebahagiaan dan cara menempuhnya, e) menampilkan kisah-kisah.

Kemudian setelah 'Abduh, kajian *maqâshid al-Qur'an* itu diteruskan oleh muridnya yaitu, Muhammad Rasyid Ridha. Di kalangan ulama kontemporer disebutkan bahwa Rasyid Ridha lah yang membahas *maqâshid al-Qur'an* secara luas dalam tafsir *al-Manar* dan kitab *Wahyu al-Muhammadiy*. Secara umum, *maqâshid al-Qur'an* menurut Rasyid Ridha sudah disebutkan di atas.

Yang menarik untuk ditegaskan, bahwa adanya pergeseran kajian *maqâshid al-Qur'an*. Dalam kajian sarjana klasik, isu-isu teologis sangat kental dalam kategorisasi mereka terhadap apa yang mereka sebut sebagai pokok tujuan al-Qur'an. Sebut saja misalnya isu tentang tauhid, kenabian, pahala dan siksa, dan lain sebagainya. Sedangkan dalam kajian sarjana modern, ada pergeseran dari sekadar urusan teologis menjadi isu humanistik, termasuk di dalamnya persoalan pendidikan, reformasi sosial-politik, hak-hak warga negara, kemukjizatan al-Qur'an, dan lain sebagainya.

Misalnya, sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad Iqbal, menurutnya tujuan pokok satu-satunya dari al-Qur'an adalah

membangkitkan kesadaran yang tinggi tentang relasi yang beragam dengan Tuhan dan alam semesta. Sementara Husain al-Dzahabi menganggap bahwa tujuan pokok al-Qur'an di samping sebagai bekal mukjizat Nabi dalam menyampaikan dakwahnya, juga sebagai petunjuk bagi umatnya.

Pokok-pokok utama al-Qur'an itulah yang disebut dengan *maqâshid al-Qur'an*. Menurut para sarjana muslim, *maqâshid al-Qur'an* dianggap sebagai prinsip dasar dalam penafsiran al-Qur'an. 'Abduh misalnya, menegaskan bahwa tafsir yang tepat adalah tafsir yang didasarkan pada tujuan tertinggi dari al-Qur'an, yaitu memberikan petunjuk bagi manusia menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Begitu juga yang ditegaskan oleh Ibn 'Asyur bahwa tafsir harus dikonfirmasikan dengan tujuan pokok al-Qur'an, dan nilai tafsir harus didasarkan pada dimensi *maqâshid al-Qur'an*. Ini artinya, mufassir harus memiliki pengetahuan tentang *maqâshid al-Qur'an*.[8]

Era sekarang, *maqâshid al-Qur'an* terus menjadi perhatian serius dan mulai menemukan momentumnya di kalangan para pakar. Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur salah satu ahli tafsir masa kini, di dalam tafsirnya *al-Tahrir wa Tanwir* mengemukakan tentang *maqâshid al-Qur'an*. Selain itu, meski tidak menggunakan istilah *maqâshid al-Qur'an* ditemukan kajian-kajian yang objeknya sama dengan *maqâshid al-Qur'an*, seperti kajian 'Abbas Mahmud al-Aqqad dalam bukunya yang berjudul *al-Falsafah al-Qur'aniyah: Kitab 'an Mabahits al-Falsafah al-Ruhiyyah wa al-Ijtima'iyyah al-lati Waradat Maudhu'atuha fi ay al-Kitab al-Karim,* dan Muhammad al-Sadiq Arjun dalam *Usul al-Hidayah fi al-Qur'an*.[9]

Kajian *maqâshid al-Qur'an* menjadi diskursus kajian serius di kalangan ulama. Bahkan kajian *maqâshid al-Qur'an* tidak saja berkembang di dunia Arab, tetapi juga berkembang di Barat.

---

8 Ah. Fawaid, *Maqâshid al-Quran dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani,* h. 119-120.

9 Muhammad Bakir, *Konsep Maqashid al-Qur'an Menurut Badi al-Zaman Said Nursi*, h. 58-59.

Sejumlah buku yang ditulis meskipun menggunakan istilah tema-tema pokok al-Qur'an, dapat dikategori sebagai buku-buku yang menjelaskan *maqâshid al-Qur'an*. Di antaranya, *Le Grands Themes Du Coran* karya Jacgues Jomier, yang kemudian diterjemahkan oleh Zoe Hezov ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Great Themes of the Quran*. Buku tersebut bertujuan menjelaskan persoalan-persoalan menurut pengarangnya sebagai tema-tema utama al-Qur'an. Persoalan-persoalan itu di antaranya, al-Qur'an, Mekkah, dan awal kehadiran Islam, Tuhan sebagai pencipta, Adam bapak umat manusia, Ibrahim sebagai muslim, Nabi yang *ma'shum*, Yesus anak Maryam, komunitas muslim, argumentasi dan persuasi. Selain itu, terdapat buku yang ditulis oleh Fazlur Rahman dengan judul *Major Thems of the Qur'an* (Tema-Tema Utama Dalam Al-Qur'an). Menurutnya, tema-tema al-Qur'an ada delapan, yaitu a) Tuhan, b) manusia sebagai individu c) manusia sebagai anggota masyarakat, d) alam semesta, e) kenabian dan wahyu, f) eskatologi, g) setan dan kejahatan, h) lahirnya masyarakat muslim.

Di Indonesia *maqâshid al-Qur'an* juga berkembang dengan berkembangnya metode tafsir tematik. Quraish Shihab sebagai orang pertama yang mempopulerkan metode ini menulis sebuah buku yang berjudul *Wawasan Al-Qur'an*. Buku ini mengombinasikan antara tema-tema klasik dan tema-tema modern. Begitu juga buku *al-Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur'an* yang merupakan buku tafsir dengan metode *ijmali*. Dalam buku ini beliau berusaha mengungkap makna, tujuan surah dan ayat-ayat al-Qur'an.[10]

Argumen, Historisitas, dan Tingkatan

1. Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqâshidi*

Ada beberapa argumentasi yang Abdul Mustaqim kemukakan tentang pentingnya tafsir *maqâshidi* sebagai alternasi pengembangan tafsir dan basis moderasi Islam.

10 Muhammad Bakir, *Konsep Maqashid al-Qur'an Menurut Badi al-Zaman Said Nursi*, h. 59-60.

Pertama, tafsir *maqâshidi* adalah anak kandung peradaban Islam dan dapat dinilai lebih memiliki basis epistemologi dalam tradisi pemikiran para ulama, dalam kajian Islam secara umum dan kajian penafsiran al-Qur'an secara khusus.

Kedua, tafsir *maqâshidi* memiliki perangkat metodologi yang lebih 'canggih', ketimbang hermeneutika Barat dalam konteks penafsiran teks al-Qur'an. Ada term-term khusus dan teori-teori khas dalam, yang tidak dimiliki dalam teori hermeneutika Barat. Misalnya, konsep *al-tsâbit wal mutaghayyir, ma'qûliyyat al-ma'na wa ghair ma'qûliyyat, ushûl-furuû', kulli-juz'i, wasîlah-ghâyah,* dan sebagainya. Sebab dalam tafsir *maqâshidi*, bukan hanya persoalan bagaimana memahami teks al-Qur'an dan bagaimana menghubungkan teks dengan konteks masa lalu dan sekarang, melainkan juga perlu menghubungkan teori-teori *maqâshidi* secara intergratif-interkonektif.

Ketiga, tafsir *maqâshidi* sesungguhnya bisa dipandang sebagai *falsafah al-tafsîr* yang memiliki dua fungsi, yaitu:

a. Sebagai spirit untuk menjadikan penafsiran al-Qur'an lebih dinamis dan moderat.
b. Sebagai kritik terhadap produk-produk tafsir yang mengabaikan dimensi *maqâshidi*.

Keempat, tafsir *maqâshidi* dapat menjadi sintesa kreatif untuk meretas kebuntuan epistemik dari dua model epistem (*al-ittijâh al-zhahiriy-al-harfiy-al-nashshiy* dengan *al-ittijâh -al-ta'thîly-al-liberaly*) yang keduanya saling 'berkonflik' dalam menafsirkan al-Qur'an. Oleh sebab itu, kehadiran tafsir *maqâshidi* relatif lebih bisa diterima umat Islam ketimbang hermeneutik. Tafsir *maqâshidi* lebih memiliki *cantolan* yang sangat erat dengan teori *maqâshid syari'ah* dan lebih familiar di kalangan para ulama. Tafsir *maqâshidi* ingin menegaskan bahwa suatu ayat harus digali maksud dan tujuan yang ada di balik ayat. Penafsir tidak boleh hanya terjebak pada bingkai tekstualisme karena sebenarnya pesan dari suatu teks ayat tidak mampu dipahami dengan utuh manakala audien kehilangan

konteks. Apalagi teks itu sendiri juga sebenarnya tak mampu menampung seluruh pesan yang hendak disampaikan.

Dalam istilah Wittgenstein, ada keterbatasan bahasa (*the limits of language*) dalam mengungkapkan ide pikiran tertentu. Meski pikiran pembicara memang hanya bisa memahami melalui kode-kode bahasa, tetapi bahasa itu sendiri memiliki keterbatasan karena bahasa terdiri dari kata yang jumlah huruf-hurufnya juga terbatas. Sisi lain, al-Qur'an sebagai teks juga merupakan *communicative act* dari Tuhan dalam merespon realitas manusia. Ketika Tuhan berkomunikasi dengan manusia pasti ada konteks. Oleh sebab itu, konteks dan *maqâshid* menjadi sangat penting dijadikan pertimbangan dalam sebuah proses penafsiran untuk menangkap *maqâshid* (maksud dan tujuan).

Pendek kata, mengabaikan konteks sama sekali, sehingga kehilangan dimensi *maqâshid al-Qur'an* dan *maqâshid syari'ah*, sama dengan membiarkan seorang penafsir dalam salah paham dalam memahami teks al-Qur'an dan gagal dalam membangun argumentasi penafsirannya. Paradigma tafsir *maqâshidi* tentu sangat relevan untuk membaca ayat-ayat jihad dan qital dalam al-Qur'an, sehingga tuduhan bahwa al-Qur'an mengajarkan kekerasan dan terorisme dapat dibuktikan kekeliruannya, sebab di balik ayat-ayat perang dan jihad, justru terkandung pesan perdamaian. Sebab yang prinsip atau *ushûl* (pokok) adalah perdamaian, sedang yang *furû'* adalah jihad "perang" jika keadaannya darurat. Jihad perang saat itu dilakukan dalam rangka melawan kezhaliman dan pelanggaran atas kebebasan melaksanakan ajaran agama, bukan untuk membenarkan anarkisme dan terorisme.

2. Historisitas dan Dinamika Tafsir *Maqâshidi*

Guru besar Abdul Mustaqim beragumen bahwa munculnya tafsir *maqâshidi* memiliki pijakan historis yang cukup kuat dan sekaligus dapat dijadikan basis argumen bagi keniscayaan tafsir *maqâshidi* dalam pengembangan moderasi Islam (*Islam wasathiyah*). Secara

historis perkembangan *tafsir maqâshidi* dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, Era Formatif-Praktis, yang lebih bersifat implementatif dan belum teoritis. Beberapa data sejarah menunjukkan bahwa paradigma tafsir *maqâshidi* sudah dipraktikkan oleh Nabi saw. Contohnya, Nabi saw pernah tidak menerapkan *qath`ul yadatau,* eksekusi hukum potong tangan bagi pencuri (Q.S. al-Maidah [5]: 38), karena mempertimbangkan *maqâshid* (konteks kemaslahatan). Nabi saw khawatir jika dieksekusi hukum potong tangan, pencuri tersebut akan lari ke kubu musuh dan akan membocorkan rahasia-rahasia umat Islam kepada musuh. Hal itu tentu membawa mudharat bagi umat Islam saat itu. Maka Nabi saw bersabda, yang artinya, *janganlah tangan dipotong tangan (karena mencuri) di saat perang*.

Secara praktis, Nabi saw mendialogkan antara teks dan konteks yang memungkinkan adanya perubahan hukum karena ada perubahan konteks dan *maqâshid* tersebut. Hadis tersebut kemudian dikomentari oleh Imam al-Auza'i bahwa *la yarauna an yuqam al-hadd fil ghazwi bi hadratil `aduww makhafata an yalhaq man yuqâm `alaihi al-hadd bil `aduww* (para ulama tidak melihat perlunya ditegakkan hukuman *had* (potong tangan) saat perang di hadapan musuh, karena khawatir pencuri tersebut akan lari bergabung dengan musuh tersebut). Artinya, di sini demi menjaga kemaslahatan tertentu, bisa saja pesan tekstual teks 'ditunda' atau 'diabaikan' untuk sementara. Tentu kita tidak akan menuduh Nabi saw dan Imam al-Auza`i orang yang tidak paham teks al-Qur'an. Dalam konteks sekarang, jika terjadi pencurian di mana pelakunya terkena gangguan *kleptomania* mungkinkan lalu ia dibebaskan? Mengingat bahwa kasus pencurian tersebut terkait dengan kelainan psikologis.

Hemat Abdul mustaqim, mungkin saja ia bisa dibebaskan. Tentu hal itu memerlukan interkoneksi keilmuan lain dengan mempertimbangkan konsiderasi dokter atau ahli psikologi dan pertimbangan hakim. Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa para sahabat juga mempraktikkan *maqâshid*. Dalam istilah Imam

al-Syathibi, di samping berbekal ilmu bahasa Arab mereka juga berbekal ilmu *asrar al-syari`ah wamaqashidiha*. Misalnya, para al-Khulafa' al-Rasyidun, Ibnu Mas`ud, Aisyah, Mu`adz bin Jabal, secara umum mereka telah memahami dan mempraktikkan tafsir *maqâshidi* dalam memahami perintah dan larangan teks al-Qur'an-hadis, meski secara teoritik konsep *maqâshid* belum dirumuskan. Para sahabat tidak selalu menerapkan *dalâlah* lafal, yang menjadi implikasi langsung dari bunyi bahasa.

Pendek kata, mereka tidak terjebak dalam bingkai tekstualisme, melainkan menangkap spirit dan *maqâshid* di balik teks. Umar bin Khathab misalnya, pernah tidak menerapkan hukum potong tangan kepada pencuri karena saat itu darurat musim paceklik di Madinah. Waktu itu harta yang dicuri adalah harta baitul mal. Maka, menurut Umar bin Khathab, pencuri tersebut sebenarnya tidak mencuri dalam pengertian substansial, melainkan mengambil haknya lebih dulu karena darurat, sehingga tidak harus dihukum potong tangan.

Kedua, Rintisan Teoritis-Konseptual (abad III H). Setelah era sahabat, diskursus teori *maqâshid* sebagaimana yang kita kenal agak kabur perkembangannya. Teori *maqâshid* baru berkembang mulai jelas setelah muncul para tokoh ahli uhsul fiqh abad III-IX H. Meskipun sebenarnya dalam kurun kira-kira tiga abad, diskursus *maqâshid* mengambil bentuk penalaran *qiyas*, *istihsan,* dan *mashlahah* sebagaimana dirumuskan para ahli fikih klasik. Saat itu teori *maqâshid* belum menjadi objek kajian tersendiri, hingga akhir abad ketiga hijriyah. Diskursus *maqâshid* selanjutnya berkembang ketika para ulama abad III-VIII H, mulai menyusun secara lebih konseptual-teoritis melalui karya-karya mereka.

Ketiga, Era Perkembangan Teoritis-Konseptual (abad V-VIII H). Pada era ini, teori *maqâshid* semakin berkembang secara teoritis-konseptual. Hal ini misalnya bisa dilihat dari karya Abul Ma`alli al-Juwaini (w. 478 H) dengan karyanya *al-Burhan fi Ushul Fiqh* yang memperkenalkan tentang teori hierarki *maqâshid* dan keniscayaan *maqâshid* menjadi darurat, kebutuhan publik, perilaku moral yang mulia, dan (anjuran-anjuran). *Maqâshid* hukum Islam menurutnya

adalah *`ishmah* (penjagaan) sebagai ganti dari term *hifzh* terhadap keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta. Dalam isu politik, al-Juwaini juga menulis kitab *Ghiyas al-Umam* (Penyelamat Umat-Umat).

Teori Imam al-Juwaini kemudian dilanjutkan muridnya, yaitu Imam Ghazali (w. 505 H) yang merumuskan teori *al-ushûl al-khamsah* atau *dlaruriyat al-khams*, menjaga agama, akal, jiwa, keturunan/generasi, dan harta. Di samping itu, al-Ghazali juga melanjutkan teori hierarki *maqâshidi* al-Juwaini dalam rangka merealisasikan kemaslahatan, menjadi primer, keniscayaan, yang apabila tidak dipenuhi niscaya akan menyebabkan kerusakan besar atau kematian (*al-halak aw al-maut*) *hajjiyat* (kebutuhan sekunder), yang dan *tahsiniyyat* (tersier) yang apabila tidak dipenuhi, akan menyebabkan hilang dimensi keindahan atau estetika dalam kehidupan. Kerangka berpikir ini penting diperhatikan, supaya kita bisa berpikir mana yang mestinya lebih diprioritaskan. Dari sini kemudian muncul konsep *fiqh al-awlawiyat* (fikih prioritas) sebagaimana tampak karya Yusuf al-Qaradlawi, yang mendiskusikan tetang *awlawiyât al-maqâshid `ala al-zhawâhir* (prioritas *maqâshid* ketimbang makna zahir teks).

Keempat, Era 'Reformatif-Kritis', yang antara lain dikembangkan oleh beberapa penulis modern kontemporer seperti Muhammad Thahir bin Asyur, Ibnu Ashûr, Ahmad al-Raisûni, Alâl al-Fâsi, Yusuf al-Qaradlawi, Muhammad Mahdi Syamsuddin, Alal Al-Fas, Jasser Audah dalam karya-karya mereka. Termasuk apa yang hendak penulis kembangkan secara khusus dalam diskursus penafsiran al-Qur'an, di mana menurut hemat penulis teori *maqâshid* bukan hanya untuk ayat-ayat hukum, tetapi juga untuk ayat-ayat nonhukum, seperti ayat-ayat kisah, ayat amtsal, ayat akidah, dan juga ayat-ayat sosial. Dengan demikian, keniscayaan tafsir *maqâshid* ini cukup argumentatif. Jika kita hanya terpaku pada makna tekstual, tentu akan banyak kasus yang tidak dapat diselesaikan oleh al-Qur'an. Itu sebabnya, dalam konteks keniscayaan melakukan ijtihad kreatif, Imam al-Syahrastani (w. 548 H) pernah menyatakan *"wa al-nushush idza kanat mutanahiyah wal waqa`i' ghair mutanahiyah, wa ma*

la yatanaha la yadlbithuhu ma yatanaha, `ulima qath`an anna al-ijtihad wal qiyas wajibul i`tibar, hatta yakuna bi shadadi kulli hâditsatin ijtihad . Jika dulu al-Syahrastani mengusulkan teori ijtihad dan qiyas (analog) seperti kutipan tersebut, maka keterbatasan teks ini perlu dijembatani dengan ijitihad dengan teori tafsir *maqâshidi* sehingga al-Qur'an tetap bisa relevan dalam menjawab tantangan zaman. Jika demikian, tafsir harus terus dikembangkan sebab setiap zaman memiliki tantangan dan pembaruan. Hal ini sesungguhnya merupakan keniscayaan sejarah. Orang yang menolak teori perkembangan termasuk dalam perkembangan tafsir jelas bertentangan dengan realitas sejarah kemanusiaan. Imam Nawawi al-Bantani salah satu ulama Nusantara dalam kitabnya *Tafsir Marah Labid*, ketika hendak menyusun tafsir beliau pernah berujar, *"wa laisa `ala fi`li mazid wa lakin likulli zamân tajdid* (apa yang aku kerjakan dalam menulis tafsir ini tidak ada tambahan, tetapi setiap zaman membutuhkan pembaruan)". Bukankah kita sepakat bahwa al-Qur'an itu *shâlih likulli zamân wa makân*, sehingga, al-Qur'an selalu memiliki daya sentripetal dan sentrifugal? Interaksi dengan al-Qur'an selalu akan melahirkan dimensi eksegesis dan eisegesis seiring dengan tuntutan *maqâshid* zaman yang dinamis..

3. Konstruksi Logis Tafsir *Maqâshidi*

Abdul Mustaqim membagi teori tafsir *maqâshid* ke dalam tiga hierarki ontologis, yaitu:

Pertama, tafsir *maqâshid as philosophy,* tafsir *maqâshidi* sebagai falsafah tafsir. Artinya, nilai- nilai *maqâshid* di sini dijadikan sebagai basis filosofi dan spirit (ruh) dalam proses dinamika penafsiran al-Qur'an. Asumsinya bahwa *maqâshid* itu sendiri juga selalu dinamis, ia bergerak seiring dengan dinamika kehidupan peradaban manusia. Dalam hal ini, *maqâshid* yang penulis maksud adalah nilai–nilai ideal moral universal (*al-maqashid al-`ammah*) yang menjadi cita-cita al-Qur'an untuk merealisasikan *mashlahah* dan menolak *mafsadah*, seperti nilai-nilai kemanusiaan (*insaniyah*), keadilan (*al-`adalah, justice*), kesetaraan (*al-musawah, equality*), pembebasan (*al-taharrur, liberation*), dan tanggung jawab (*mas'uliyyah,*

responsibility). Sebagai konskuensinya, al-Qur'an harus dipahami bukan hanya dari struktur linguistiknya saja, melainkan juga dari pertimbangan *maqâshid* yang ada di balik struktur linguistiknya. Dalam hal ini, peran pengetahuan bahasa Arab sangat penting untuk mengetahui maksud tujuan ayat al-Qur'an yang ditafsirkan dalam internal teks itu sendiri. Sebab tidak mungkin memahami al-Qur'an dengan baik, kecuali dengan mengetahui bahasa aslinya, yakni bahasa Arab dengan segala kompleksitasnya.

Sebagai contoh, ketika kita memahami potongan ayat Q.S. al-Nisa'[4]: 43 dan Maidah [5]: 6; *aw lâmastum al-nisâ'* (kalian 'menyentuh' perempuan). Ayat tersebut sering dikaitkan dengan diskursus tentang salah satu hal yang membatalkan wudlu atau tayamum, yaitu menyentuh perempuan. Mengapa diksi yang dipakai adalah menyentuh? Secara psikolinguistik, diksi tersebut mengandung maksud agar kaum laki-laki memperlakukan kaum perempuan secara lemah-lembut, tidak kasar. Sebab kata *lamasa* (menyentuh), meniscayakan sikap dengan kelembutan. Sikap tersebut sejalan dengan prinsip kebaikan dan kapatutan (*ma'ruf*) dalam berinteraksi antara suami-istri (Q.S. al-Nisa' [4]: 19) sehingga tujuan (*maqâshid*) pernikahan yaitu cinta kasih (*mawaddah wa rahmah*) dan kedamaian (*sakinah*) dalam kehidupan (Q.S. al-Rum: 21) dapat direalisasikan. Sebaliknya, jika lelaki mempelakukan perempuan dengan perlakuan kasar, misalnya dengan menampar atau memukulnya, tentu bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan, bahkan dapat mengancam kehormatan dan jiwa perempuan.

Kedua, tafsir *maqashidi as methodology*. Tafsir *maqâshid* sebagai metodologi meniscayakan perlunya rekonstruksi dan pengembangan penafsiran al-Qur'an yang berbasis teori *maqâshid*. Berikut ini penulis mencoba menkonstruksi beberapa prinsip metodologi yang harus diperhatikan dalam tafsir *maqâshidi*, antara lain:

a. Memahami *maqâshid al-Qur'an*, meliputi nilai-nilai kemaslahatan pribadi (*ishlah al-fard*), kemasalahatan sosial-lokal (*ishlah al-*

mujtama') dan kemaslahatan universal global (*ishlah al- `alam*).

b. Memahami prinsip *maqâshid al-syariah*, yaitu merealisasikan kemaslahatan (*jalb al-mashalih wa dar` al mafasid*), yang dibingkai dalam *ushûl al-khamsah* (*hifdz al-din, al-nafs, al-`aql, al-nasl, al-mal*) ditambah dengan dua lagi, yaitu *hifdz al-daulah* (bela negara-tanah air) dan *hifzh al-bi'ah* (merawat lingkungan).

c. Mengembangkan dimensi *maqâshid min haits al-`adam* (*protective*) dan *min haits al-wujûd* (*productive*)

d. Mengumpulkan ayat-ayat yang setema untuk menemukan *maqâshid* (*kulliyah* dan *juz'iyyah*).

e. Mempertimbangkan konteks ayat, baik internal maupun eksternal, makro maupun mikro, konteks masa lalu (*qadîm*) dan masa sekarang (*jadid*)

f. Memehami teori teori dasar *ulumul qur'an* dan *qawa`id tafsir* dengan segala kompleksitas teorinya.

g. Mempertimbangkan aspek dan fitur linguistik bahasa Arab (melalui pendekatan *nahwu-sharaf*, *balaghah*, semantik, semiotik, pragmatik, dan hermeneutik).

h. Membedakan antara dimensi *wasilah* (sarana) dan *ghayah* (tujuan), *ushul* (pokok) dan *furu`* (cabang), dan *al-mutaghayyirat.*

i. Menginterkoneksikan hasil penafsiran dengan teori-teori ilmu sosial-humaniora dan sains sehingga kesimpulan produk tafsirnya lebih komprehensif dan mencerminkan paradigma intregatif-interkonektif .

j. Selalu terbuka terhadap kritik dan tidak mengklaim bahwa temuan penafsirannya sebagai sebagai satu-satunya kebenaran.

Ketiga, tafsir *maqâshidi as product* (sebagai produk penafsiran). Tafsir *maqâshid* sebagai produk penafsiran berarti sebuah produk tafsir yang mencoba memfokuskan pada pembahasan tentang *maqâshid* dari setiap ayat al-Qur'an yang ditafsirkan. Hierarki tafsir *maqâshid* level ketiga ini ini diterapkan bukan saja pada ayat-ayat hukum, tetapi juga ayat-ayat kisah, ayat teologis, ayat amtsal, ayat sosial-politik. Sayangnya, para ulama umumnya, ketika menerapkan

teori *maqâshid* lebih banyak pada ayat ayat hukum. Padahal, teori *maqâshid* juga bisa diterapkan pada ayat-ayat selain ayat hukum. Misalnya, pada ayat tentang kisah Adam yang secara umum mengandung *maqâshid* kesetaraan gender (*al-musâwah bayn al-jinsain*). Umumnya tafsir-tafsir lama, seperti al-Thabari, al-Qurthubi, Ibn Kathir Jalalain, hanya menyebut beberapa kitab tafsir saja cenderung mengambarkan kisah Adam sebagai argumentasi superioritas laki-laki ketimbang perempuan. Sisi lain, *the legend of fall* (legenda kejatuhan Adam), sering dijadikan justifikasi untuk menyudutkan kaum perempuan karena konon yang menggoda Adam untuk makan buah 'khuldi' di surga adalah Hawa, yang notabene perempuan. Perempuan lalu diposisikan sebagai *mamba' al-fitnah* (sumber fitnah) dalam kehidupan. Sungguh sangat tidak Qur'ani. Namun, tidak demikian halnya dengan tafsir *maqâshid* yang justru ingin menegaskan argumentasi kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan dalam kisah Adam.[11]

Tafsir *Maqashidi* Ayat-Ayat Keluarga Berencana Ibn 'Asyūr

1. Biografi Ibn 'Asyūr

Nama lengkapnya adalah Muhammad al-Thahir ibn Muhammad ibn Muhammad al-Thahir ibn Muhammad ibn Muhammad al-Syadzili ibn Abd alQadir ibn Muhammad ibn 'Asyūr. Ada juga yang meringkas nama beliau yaitu Muhammad al-Thahir bin Muhammad bin Muhammad al-Thahir 'Asyūr. Beliau dikenal dengan Ibn 'Asyūr. Beliau lahir di Mursi pinggiran ibu kota Tunisia pada Jumadil Awal tahun 1296 H atau pada September tahun 1879 M.[12]

Ibn 'Asyūr dibesarkan dalam lingkungan kondusif bagi seorang yang cinta ilmu pengetahuan. Beliau juga belajar al-Qur'an, baik hafalan, tajwid, maupun qira'atnya di sekitar tempat tinggalnya.

---

11 Abdul Mustaqim, *"Argumen Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam"*, dalam pidato pengukuhan guru besar dalam bidang Ulumul Qur'an disampaikan di hadapan senat terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 16 Desember 2019, hal. 17-42.

12 Tafsir al-Tahrir wa al Tanwir Karya Muhammad Al-Tahrir Ibnu Asyūr oleh Jani Arni, *Jurnal Ushuluddin*, Vol 17, No.1. 2011, hlm 81

Setelah hafal al-Qur'an, ia belajar di lembaga Zaitunah sampai ia ahli dalam berbagai disiplin ilmu. Zaitunah adalah sebuah masjid yang dalam perjalanan sejarah menjadi pusat kegiatan keagamaan yang berafiliasi kepada mazhab Maliki dan hanya sebagian yang menganut mazhab Hanafi. Masjid ini juga merupakan lembaga pendidikan yang bonafit setara dengan Al-Azhar. Masjid ini merupakan masjid dari sekian masjid kuno yang selama berabad-abad berfungsi sebagai pusat pendidikan, informasi dan penyebaran ilmu. Selain belajar kepada ayahnya, Syaikh Muhammad bin 'Asyūr, ia juga belajar kepada tokoh-tokoh terkemuka di kampung halamannya seperti Syaikh Ibrahim Al-Riyahi, Syaikh Muhammad bin Al-Khaujah, Syaikh 'Asyūr Al-Sahili, dan Syaikh Muhammad Al-Khadr.

Ibnu 'Asyūr merupakan pemimpin para mufti. Beliau juga disebut *syaikh al-imām*, beliau seorang '*alim* dan guru di bidang Ilmu Tafsīr dan Balaghāh di Universitas Al-Zaituniyyah. Beliau seorang *Qadi*, guru yang agung dan mulia, beliau juga sebagai *Majami' al-Lughah al-'Arabiyyah*. Ibnu 'Asyūr juga dikenal sebagai pusat (*qutb*) pembaruan pendidikan dan bersosial pada masanya.

2. Tafsir Maqâshidi Ayat-ayat tentang Keluarga Berencana Ibnu 'Asyūr

Q.S. Al-Baqarah ayat 233

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ۞
الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ
وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا
عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ
بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara makruf. Seseorang tidak dibebani*

melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."

QS. Luqman ayat 14-15

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

"Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapaknya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu. dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan Aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Kulah kembalimu, maka Kuberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan."

QS. Al-Ahqaf ayat 15

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ

أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي ۖ إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

"Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: "Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau ridhai; berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku. Sesungguhnya aku bertaubat kepada Engkau dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri."

Ibnu 'Asyūr memberikan penafsiran tentang menyikapi orang tua dengan baik. Hal itu juga berlaku untuk setiap orang tua agar mengasuh anaknya dengan baik hingga baligh. Namun, dalam Q.S. Luqman, Ibnu 'Asyūr memberikan penafsiran ketika ibu menyusui anaknya, maka itu harus genap 2 tahun *(wa fisholuhu fi 'amaini)* itu sebagai *athof* dari kalimat (*khammalathu ummuhu*) itu adalah keadaan yang menggambarkan suatu situasi di mana sang ibu pada zaman sekarang yang enggan menyusui anaknya sampai genap 2 tahun. Penyebutan masa menyusui ini sangat penting bagi ibu yang telah melahirkan, selain untuk menjarangkan kehamilan, pemberian ASI eksklusif merupakan rekomendasi asupan makanan yang paling sempurna dari Allah swt.

Saat ini, pandangan umat Islam terhadap keluarga berencana masih menjadi polemik karena ada beberapa ulama yang menyatakan bahwa keluarga berencana dengan penggunaan alat kontrasepsi dilarang. Namun, ada juga yang berpendapat bahwa keluarga berencana dengan alat kontrasepsi diperbolehkan. Di antara perbedaan pendapat boleh tidaknya KB dengan menggunakan alat kontrasepsi, para ulama yang membolehkan

KB sepakat bahwa Keluarga Berencana (KB) yang dibolehkan syari`at adalah suatu usaha pengaturan/penjarangan kelahiran atau usaha pencegahan kehamilan sementara atas kesepakatan suami-isteri karena situasi dan kondisi tertentu untuk kepentingan (maslahat) keluarga. Dengan demikian, KB di sini mempunyai arti sama dengan *tanzim al nasl* (pengaturan keturunan). Sejauh pengertiannya adalah *tanzim al nasl* (pengaturan keturunan), bukan *tahdid al nasl* (pembatasan keturunan) dalam arti pemandulan (*taqim*) dan aborsi (*isqot al-haml*), maka KB tidak dilarang. Kebolehan KB dalam batas pengertian di atas sudah banyak difatwakan, baik oleh individu ulama maupun lembaga-lembaga kislaman tingkat nasional dan internasional sehingga dapat disimpulkan bahwa kebolehan KB dengan pengertian batasan ini sudah hampir menjadi *ijma`* ulama. MUI (Majelis Ulama Indonesia) juga telah mengeluarkan fatwa serupa dalam Musyawarah Nasional Ulama tentang Kependudukan, Kesehatan dan Pembangunan tahun 1983. Meskipun tidak disebutkan secara langsung untuk melakukan program KB, namun dari penafsiran ayat yang telah disebutkan dapat ditarik makna untuk melakukan program KB, yaitu dengan masa menyusui atau menyapih anak selama 2 tahun. Beberapa ulama sependapat, program KB ini hukumnya diperbolehkan apabila memenuhi persyaratan sebagai program untuk menjarangkan kelahiran, seperti disebabkan suatu penyakit apabila mengandung (lagi), dan dikhawatirkan menimbulkan mudharat terhadap ibu apabila tidak melakukan program KB yang dapat menyebabkan kematian.

Hal ini juga sesuai dengan gagasan *maqashid al-shari'ah* Ibnu 'Asyūr. Beliau menunjukkan produk ijtihad tidak boleh melawan fitrah. Yang dimaksud tidak melawan fitrah di sini bahwa KB melindungi hak-hak individual, dan berdampak positif bagi penguatan stabilitas sosial. Pada hakikatnya manusia sebagai *khalifah fii al-ard* memiliki tanggung jawab untuk memperbaiki kehidupan satu sama lain, memelihara, dan meningkatkan mutu hidup bersama. Beliau juga menekankan prinsip *samahah*. Dalam meneguhkan fitrah dan sebagai bentuk aplikatifnya, Ibnu 'Asyūr memaknai *al-samahah* sebagai langkah moderatif, yakni suatu langkah (toleransi) dalam

penafsiran di antara syariat yang ketat dan toleransi berlebihan. Dalam program KB ini juga dapat direlevansikan dengan prinsip *al-hurriyah*, di mana prinsip ini menekankan upaya yang bertujuan untuk menjaga keberlangsungan HAM setiap orang yang sesuai dengan tujuan utama KB adalah menjaga dan meningkatkan kesejahteraan serta kesehatan ibu dan anak.[13]

Simpulan

Tafsir *maqâshidi* adalah anak kandung peradaban Islam dan dapat dinilai lebih memiliki basis epistemologi dalam pada mulanya penafisran al-Qur'an benar-benar otentik, murni, dan sesuai dengan tujuan al-Qur'an tidak ada penyelewangan dan penyimpangan karena yang menafsirkan adalah Rasulullah saw dan para sahabat. Di sinilah penafsiran mulai kehilangan ruhnya, tafsir tidak lagi berfungsi sebagai disiplin ilmu yang secara subtansial digunakan untuk mengungkap makna otentik ayat-ayat al-Qur'an, justru yang terjadi sebaliknya. Sedangkan dalam jurnalnya Ulya Fikriyati disebutkan bahwa 'Izzuddin Abd al-Salam menulis, "puncak tujuan al-Qur'an (*maqâshidi al-Qur'an*) adalah menyeru manusia melakukan segala kebaikan dan sebab-sebab yang mengantarkan kepada kemashlahatan. Dari penjelasan di atas, bisa disimpulkan bahwa yang dimaksud *maqâshid al-Qur'an* adalah hikmah atau tujuan diturunkan al-Qur'an kepada umat manusia dalam rangka menciptakan kemashlahatan dan mencegah kerusakan di antara mereka.

Al-Ghazali menyebutkan dalam *Jawahir al-Qur'an* bahwa setidaknya ada 6 pokok kandungan al-Qur'an, yaitu: a) mengenal Allah, b) pengenalan jalan yang lurus, c) penjelasan bagaimana keadaan setelah mencapai hal tersebut, d) gambaran tentang umat yang taat dan beriman, e) gambaran umat yang membangkang, f) mengajarkan jalan yang tepat menuju Allah. Tradisi pemikiran para ulama, dalam kajian Islam secara umum dan kajian penafsiran

13 Frenatha Haristy, "Konsep Keluarga Berencana Perspektif Tafsir *Maqâshidi* Ibnu 'Asyūr," UIN Sunan Ampel Surabaya.

al-Qur'an secara khusus. Historisitas dan dinamika tafsir *maqâshidi* guru besar, Abdul Mustaqim beragumen bahwa munculnya tafsir *maqâshidi* memiliki pijakan historis yang cukup kuat dan sekaligus dapat dijadikan basis argumen bagi keniscayaan tafsir *maqâshidi* dalam pengembangan moderasi Islam (*Islam wasathiyah*). Dalam hal ini, maqashid yang penulis maksud adalah nilai–nilai ideal moral universal (*al- maqâshid al-`ammah*) yang menjadi cita-cita al-Qur'an untuk merealisasikan mashlahah dan menolak mafsadah, seperti nilai-nilai kemanusiaan (*insaniyah)*, keadilan (*al-`adalah, justice*), kesetaraan (*al-musawah, equality*), pembebasan (*al-taharrur, liberation*) dan tanggung jawab (*mas'uliyyah, responsibility*).

Daftar Pustaka

Ah, Fawaid, "Maqashid al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani", *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2017.

Anas, Muhammad, *Studi Kompratif Maqasid al-Qur'an Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali dan Rasyid Rida,* Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2018.

Bakir, Muhammad, "Konsep Maqashid al Qur'an Menurut Badi al-Zaman Said Nursi", E*l-Furqonia*, Jurnal, Vol. 01, No. 01, Pamekasan: Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin, 2015. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan),*Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Juz. 1.

Fikriyati, Ulya, "Maqasid Al-Qur'an dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan", *Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9 No. 1, Madura: Institut Ilmu Keislaman Annuqayah, 2014.

Al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an,*Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1990.

Haristy, Frenatha, "Konsep Keluarga Berencana Perspektif Tafsir Maqashidi Ibn 'Asyur", UIN Sunan Ampel Surabaya

Mustaqim, Abdul, "Argumen Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam", dalam pidato pengukuhan guru besar dalam bidang Ulumul Qur'an disampaikan di hadapan senat terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakart,a 16 Desember 2019.

Rasyid Ridha, Muhammad, *Wahyu al Muhammadiy,* Maktabah: Izzuddin, 1406 H.

Al-Tahrir ibn Asyur, Muhammad , oleh Jani Arni, “Tafsir al-Tahrir wa al Tanwir”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol 17, No.1. 2011

TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN HERMENEUTIKA

Mohammad Aiman, Muhammad Hidayatullah, Norlatifah, Yuhyin Nufus

Pendahuluan

Pesan-pesan al-Qur'an meliputi setiap perubahan zaman, dari zaman Nabi Muhammad saw sampai zaman sekarang. Kebutuhan menafsirkan al-Qur'an tidak berhenti. Setiap mufasir baik zaman dulu maupun zaman sekarang, mereka memiliki metode dalam menafsirkan al-Qur'an.

Adanya pertumbuhan dan kemajuan pemikiran manusia dalam wancana filsafat muncullah ilmu yang bernama hermenutika. Ilmu ini dikenal dengan tafsir kitab suci, yang dulunya banyak dipakai untuk menafsirkan kitab suci Injil. Hermeneutika adalah teori tentang menafsirkan teks. Tidak hanya menafsirkan teks kitab suci Injil saja, tetapi hermeneutik juga dipakai dalam berbagai bidang keilmuan seperti ilmu hukum, filsafat, kesusastraan, dan terlebih lagi ilmu tafsir al-Qur'an. Kajian hermeneutika dalam Islam perlu dipelajari untuk menambah khazanah keilmuan dan dapat memberikan pengetahuan baru terhadap metode penafsiran terhadap teks yang akan diteliti.

Pengertian Tafsir

Secara etimologis tafsir berasal dari kata فسر – يفسر – تفسيرا yang berarti keterangan, penjelasan atau uraian. Secara istilah, tafsir berarti menjelaskan makna ayat al-Qur'an, keadaan kisah, dan sebab turunnya ayat tersebut dengan lafal yang menunjukkan kepada makna zahir.[1]

1 Zainuddin dan Moh Ridwan, "Tafsir, Ta'wil dan Terjemah", *Jurnal Al-Allam* Vol.1 No.1 Januari 2020, 2.

Pengertian Hermeneutika

Secara etimologis, kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani yaitu *hermeneuin* yang berarti menafsirkan. Maka kata benda *hermeneia* secara harfiah bisa diartikan penafsiran atau interpretasi.[2] Istilah tersebut dalam berbagai bentuknya bisa dibaca dalam sejumlah literatur peninggalan Yunani kuno, seperti yang digunakan oleh Aristoteles dalam sebuah risalah yang berjudul *Peri Hermeneias* (Tentang Penafsiran).[3] Kemudian kata itu diserap dalam bahasa Jerman yaitu *hermeneutik* dan *hermeneutics* dalam bahasa Inggris.

Secara istilah, hermeneutika adalah suatu istilah baru yang bersifat akademik, untuk menafsirkan maksud, pengertian dan tujuan suatu teks-teks kuno. Secara epistemologi sebenarnya hermeneutik memiliki makna yang luas dan berkembang bermula dari ilmu untuk memahami bahasa dan teks, ilmu memahami kitab suci, kemudian menjadi cabang dari ilmu filsafat.

Ada juga yang mengatakan, hermeneutika merupakan salah satu disiplin yang berkepentingan dengan upaya memahami makna atau arti dari maksud sebuah konsep pemikiran. Dalam hal tersebut, masalah apa makna sesungguhnya yang dikehendaki oleh teks belum bisa kita pahami secara jelas atau masih ada makna yang tersembunyi sehingga diperlukan penafsiran untuk menjadikan makna itu transparan, terang, dan jelas.

Sejarah Hermeneutika

Hermeneutika berasal dari mitologi Yunani, Hermes, dewa yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan kepada manusia, yang mana Hermes harus mampu menerjemahkan pesan yang dibawa ke dalam bahasa yang digunakan manusia. Pada dasarnya medium pesan adalah bahasa, baik lisan maupun bahasa tulisan. Jadi, penafsiran lewat bahasa, bukan bahasa itu sendiri. Dengan

---

2 E.Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius, 1993) 24.

3 Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika antara Intensionalisme & Gadamerian* (Yogyakarta : Ar-Ruz Media, 2012) 27 .

demikian, hermeneutika yang diambil dari peran Hermes adalah sebuah ilmu atau seni menginterpretasikan sebuah teks melalui percobaan. Sehingga dapat dikatakan bahwa hermeneutika tidak bebas nilai karena istilah ini bukan merupakan sebuah istilah yang netral.

Werner G. Jeanrond mengemukakan bahwa ada tiga kondisi penting yang berpengaruh terhadap timbulnya hermeneutika sebagai suatu ilmu atau teori interpretasi, yakni:

1. Kondisi masyarakat yang terpengaruh oleh pemikiran Yunani
2. Kondisi masyarakat Yahudi dan Kristen yang menghadapi masalah teks kitab "suci" agama mereka dan berupaya mencari model yang cocok untuk interpretasi itu.
3. Kondisi masyarakat Eropa di zaman otoritas keagamaan dan membawa hermeneutika keluar konteks keagamaan.

Jika dilihat dari segi gerak, hermeneutika muncul dari lapangan filologi, lalu mencoba masuk ke lapangan teologi. Sebenarnya, semula hermeneutika berkembang di kalangan gereja dan dikenal sebagai gerakan eksegesis (penafsiran teks-teks agama) dan kemudian berkembang menjadi "filsafat penafsiran" kehidupan sosial. Kemunculan hermeneutika dipicu oleh persoalan-persoalan yang terjadi dalam penafsiran Bible. Awalnya bermula saat para reformis menolak otoritas penafsiran Bible yang berada dalam genggaman gereja.

Menurut Martin Luther (1483-1546), bukan gereja dan bukan paus yang bisa menentukan makna kitab suci, tetapi kitab suci sendiri yang menjadi satu-satunya sumber final bagi kaum Kristen. Menurut Martin Luther, Bible harus menjadi penafsir bagi Bible itu sendiri. Pernyataan tegas Martin Luther yang menggugat otoritas gereja dalam memonopoli penafsiran Bible berkembang luas dan menjadi sebuah prinsip *Sola Scriptura* (cukup kitab suci saja, tidak perlu tradisi). Berdasarkan prinsip *Sola Scriptura*, dibangunlah metode penafsiran bernama hermeneutika.

Husein Nasr berpendapat bahwa Hermes tidak lain adalah Nabi Idris as yang disebutkan dalam al-Qur'an. Dalam legenda yang beredar di kalangan pesantren, pekerjaan nabi Idris adalah sebagai tukang tenun. Jika profesi tukang tenun dikaitkan dengan mitos Yunani tentang peran dewa Hermes, ternyata ada korelasi positif. Kata kerja memintal padanannya dalam bahasa latin adalah *tegere*, sedangkan produknya disebut *textus* atau *text* yang merupakan isu sentral dalam hermeneutika.

Makna hermeneutika bergeser menjadi bagaimana memahami realitas yang terkandung dalam teks kuno seperti Bible dan memahami realitas tersebut untuk diterjemahkan dalam kehidupan sekarang. Dalam hal ini, fungsi hermeneutika berubah dari alat interpretasi Bibel menjadi metode pemahaman teks secara umum. Pencetus gagasan ini adalah seorang pakar filologi yaitu Friederich Ast (1778-1841).

Pergeseran fundamental lain yang perlu dicatat dalam perkembangan hermeneutika adalah ketika hermeneutika sebagai metodologi pemahaman berubah menjadi filsafat. Perubahan ini dipengaruhi oleh corak berpikir masyarakat modern yang berpangkal pada semangat rasionalisasi di mana akal menjadi patokan bagi kebenaran yang berakibat pada penolakan hal-hal yang tidak bisa dijangkau oleh akal atau metafisika. Hal ini dimulai oleh Friedrich Ernst Daniel Scheleimacher (1768-1834) yang dianggap sebagai bapak hermeneutika modern dan pendiri Protestan Liberal. Salah satu idenya dalam hermeneutika adalah *universal hermeneutic*. Dalam gagasannya, teks agama sepatutnya diperlakukan sebagaimana teks-teks lain yang dikarang manusia. Pemikiran Scheleimacher ini dikembangkan lebih lanjut oleh Wilhem Dilthey (1833-1911), seorang filosof yang juga merupakan pakar ilmu-ilmu sosial. Setelahnya kajian hermeneutika berbelok dari perkara metode menjadi ontologi di tangan Martin Heidegger (1889-1976) yang kemudian diteruskan oleh Hans Georg Gadamer (1900- 1998) dan Jurgen Habermas (1929).

Jadi, hermeneutika digunakan sebagai alat untuk memahami sebuah teks suci pada awal abad 17 dan 18 M. Ketika pemikiran tentang wacana bahasa, filsafat, dan keilmuan lainnya berkembang pesat, hermeneutik mulai dilirik masyarakat Eropa untuk memahami kitab suci Injil. Hal ini bertujuan agar mereka bisa menafsirkan kehendak Tuhan kepada manusia yang telah termanifestasikan dalam sebuah teks bernama Injil. Sedangkan kajian hermeneutik sebagai sebuah bidang keilmuan yang mapan mulai marak pada abad ke 20 M.[4]

Selanjutnya sejarah hermeneutika terbagi menjadi dua, yaitu:

1. Sejarah hermeneutika menurut perspektif Barat

   Menurut perspektif para sarjana Barat, hermeneutika berawal sejak zaman Yunani Kuno, yaitu dari masa Aristotle (384-322 M). beliau telah memunculkan masalah ini dalam bukunya yang berjudul *Peri Hermeneias* dengan arti dalam bahasa latin *De Interpretatione* dan dalam bahasa Inggris diartikan dengan *On The Interpretation*. Kemudian, buku itu telah diterjemahkan oleh al-Farabi ke dalam bahasa Arab dengan terjemah *Fi al-'Ibarah*. Perkembangan berikutnya, hermeneutika dipergunakan sebagai metode untuk menafsirkan naskah-naskah sejarah kuno dan kitab suci. Di antara disiplin ilmu yang paling banyak menggunakan hermeneutika adalah ilmu tafsir kitab suci, seperti kitab Taurat, Injil, dan Zabur. Kemudian, sejarah interpretasi teks mengalami perkembangan yang sangat pesat melalui tradisi pemikiran teologi, baik Yahudi maupun Kristen yaitu sekitar abad ke-4 dan 5 M, seterusnya pada abad ke-17 dan 18 M hermeneutika berkembang secara luas dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Banyak sarjana Barat yang memberikan ide-ide berhubungan dengan hermeneutika, seperti Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, dan Rudolf Karl Bultman.

---

4 M.Ilham Muchtar, "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an", Hunafa : *Jurnal Studia Islamika* Vol 13, No.1, Juni 2016, 71-74 .

2. Sejarah hermeneutika menurut perspektif sarjana muslim

   Dalam khazanah Islam, istilah hermeneutika memang tidak ditemukan. Namun, al-Farabi pernah membahas mengenai hermeneutika dari karya Aristotle yang berjudul *Peri Hermeneias*, begitu juga dengan Abu Ma'syar dalam kitab beliau yang berjudul *al-Ulf fi Buyut al-Ibâdah*, beliau ada menyebutkan istilah yang mirip dengan hermeneutika yaitu *hirmis*, *harmes*, yang diartikan dengan (tiga rangkaian aliran pemikiran), yang dijumpai dalam filsafah Yunani. Secara substansi istilah hermeneutika mulai dikaji dalam ilmu keislaman secara mendalam oleh sarjana muslim pada abad 19 M, di antaranya adalah : Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Riffat Hassan, Aminah Wadud, Farid Esack, dan lain-lain.

   Istilah hermeneutika dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir al-Qur'an klasik tidak ditemukan. Istilah tersebut menjadi terkenal ketika Islam berada dalam kemunduran. Meskipun demikian, menurut Farid Esack dalam buku beliau *Qur'an Liberation and Pluralism*, praktik hermeneutika sebenarnya sudah dilakukan oleh umat Islam sejak sekian lama, khususnya ketika memahami al-Qur'an. Meskipun demikian, hermeneutika tidak mendapat sambutan yang positif dari umat Islam tradisional karena hermeneutika membawa beberapa bentuk aplikasi yang bertentangan dengan pendirian para ilmuwan muslim konvensional.[5]

Model dan Tokoh Hermeneutika

Hermeneutika, sebagai sebuah teori dan metode penafsiran, setidaknya dapat diklasifikasikan dalam tiga model, yakni:

1. Hermeneutika Objektif

Model hermeneutika objektif ini dikembangkan oleh tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768-1834),

5 Taufik Mukmin, "Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran al-Qur'an", *Jurnal el-Ghiroh* Vol.XVI, No. 01 Februari 2019,72-73 .

Wilhelm Dilthey (1833-1911), dan Emilio Betti (1890-1968).[6] Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan pengarang, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita, melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.

Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi:

a. Sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin.
b. Sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada gaya bahasa yang digunakan.

Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya. Menurut Abu Zaid, di antara dua sisi ini, Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibanding analisa psikologis, meski dalam tulisannya sering dinyatakan bahwa penafsir dapat memulai dari sisi mana pun sepanjang sisi yang satu memberi pemahaman kepada yang lain dalam upaya memahami teks.

Selanjutnya, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana yang tertera dalam tulisan-tulisannya, karena gaya dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Dengan demikian, dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang objektif sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.[7]

---

6 Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas,* terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985) 9-10.

7 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX, I* (Jakarta : Gramedia, 1981) 225

Mengikuti metode hermenutika objektif di atas, dalam aplikasinya pada teks keagamaan, misalnya dalam penafsiran atas teks-teks al-Qur'an, maka yang harus dilakukan adalah:

a. Kita harus mempunyai kemampuan gramatika bahasa Arab (*nahw-sharaf*) yang memadai.
b. Memahami tradisi yang berkembang di tempat dan masa turunnya ayat.

Sehingga dengan demikian, kita dapat benar-benar memahami apa yang dimaksud dan diharapkan oleh teks-teks tersebut. Begitu pula dalam kasus teks-teks sekunder keagamaan, seperti karya-karya al-Syafi'i (767-820 M). Selain memahami karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan, kita juga harus paham tempat dan tradisi di mana karya-karya tersebut ditulis. *Qaul al-qadîm* dan *qaul al-jadîd* disampaikan di tempat dan tradisi yang berbeda. Selain itu, juga harus memahami kondisi psikologis Syafi'i sendiri, apakah ketika itu menjadi bagian dari kekuasaan, sebagai oposan atau orang yang netral. Karya-karya Ibn Rusyd (1126-1198 M) misalnya, sangat berbeda ketika ia berposisi sebagai bagian dari kekuasaan (menjadi hakim) dan saat menjadi filosof. Tanpa pendekatan-pendekatan tersebut, menurut Schleiermacher, kemungkinan terjadinya kesalahan dalam pemahaman menjadi sangat besar dan tidak terelakkan.

2. Hermeneutika Subjektif

Model hermeneutika subjektif dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida (1930).[8] Menurut model yang kedua ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan dalam model hermeneutika objektif, melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri. Titik tekan model kedua ini adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif.

8 Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 230.

Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapa pun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang, melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah "mati" dalam pandangan kelompok ini. Karena itu pula, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutika objektif tidak diperlukan lagi. Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan "kreativitas". Sebaliknya, seseorang justru harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*). Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekadar mereproduksi ulang wacana yang telah diberikan pengarang, melainkan memproduksi wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektivitas penafsir.

Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, dan apa yang dimaksud sebagai *asbâb al-nuzûl* adalah realitas historis saat ini.

3. Hermeneutika Pembebasan

Metode hermeneutika pembebasan dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi (l. 1935), Farid Esack (l. 1959), dan termasuk Nasr Hamid Abu Zaid. Menurut para tokoh hermeneutika pembebasan ini, hermeneutika mestinya tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman, tetapi lebih dari itu adalah aksi. Apa yang diinginkan dalam model

hermeneutika pembebasan adalah lebih dari sekadar pemahaman. Sebab, kenyataannya hermeneutika sampai sejauh itu memang masih lebih banyak berkutat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi.[9] Bagi hermeneutika pembebasan, interpretasi bukan sekadar masalah memproduksi atau mereproduksi makna, melainkan lebih dari itu adalah bagaimana makna yang dihasilkan tersebut dapat merubah kehidupan. Sebaik apa pun konsep dan hasil interpretasi, jika tidak mampu membangkitkan semangat hidup masyarakat dan merubah mereka menuju pada kehidupan yang lebih baik, berarti nol besar. Karena itu, dalam kaitannya dengan al-Qur'an, Hasan Hanafi menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.

Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutik. Yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.[10] Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli, baru kemudian dipahami secara benar sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, terutama berkenaan dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern. Dalam bahasa fenomenologis, hermeneutika ini dikatakan sebagai ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran manusia dengan

---

9 Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus (Yogyakarta: Prisma, 2003) 109.

10 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994) 1.

objeknya, dalam hal ini teks suci al-Qur'an: pertama, memiliki "kesadaran historis" yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya. Kedua, memiliki "kesadaran eiditik" yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, ketiga, "kesadaran praxis" yang menggunakan makna-makna tersebut sebagai sumber teoretis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia, dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Secara lebih luas, hermeneutika Hasan Hanafi di atas dapat dijelaskan sebagai berikut. Pertama, kritik historis, untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi, keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut:

a. Teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan, tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks.
b. Adanya keutuhan teks. Semua yang disampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih.
c. Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekadar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikit pun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun

isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekadar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.

Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya al-Qur'an yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur'an.

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi, pamahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

Dalam proses pemahaman teks ini, Hanafi mensyaratkan, sebagai berikut:

a. Penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apa pun sebelum menganalisa linguistis terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan tabula rasa tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistik.
b. Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami "perkembangan", harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuannya, dalam keutuhannya, dan dalam intisarinya. Syarat yang kedua ini ditujukan untuk menganalisa fase dan perkembangan teks suci secara keseluruhan, mulai dari kitab perjanjian lama, perjanjian

baru sampai al-Qur`an. Di sini, Hanafi ingin menunjukkan bahwa al-Qur`an lebih sempurna daripada perjanjian baru dan perjanjian lama, karena ia datang belakangan yang berarti bersifat koreksi dan penyempurna dari sebelumnya. Namun, jika diterapkan pada teks al-Qur`an sendiri, berarti juga bahwa teks-teks madaniyah lebih sempurna atau menyempurnakan teks-teks makkiyah, karena teks madaniyah turun belakangan dibanding teks-teks makkiyah. Konsekuensinya, bagi yang mempercayai nasikh mansukh, teks-teks madaniyah yang turun belakangan bisa menasakh teks-teks makkiyah yang turun sebelumnya, tidak bisa sebaliknya seperti yang disampaikan Abdullah A. Na`im.

Selanjutnya, Hasan Hanafi memberikan operasionalisasi tahap kedua dalam memahami teks sebagai berikut:

a. Analisa linguistik

Meski diakui bahwa analisa bahasa bukan merupakan analisa yang baik, tetapi ia merupakan alat sederhana yang akan membawa penafsir pada pemahaman terhadap makna teks yang sesungguhnya. Karena itu, di sini teks harus dilihat dalam bahasa aslinya, bukan terjemahan. Ini penting karena setiap kata atau bahasa mempunyai makna yang berbeda, dan setiap kata setidaknya memiliki tiga jenis makna:

1) Makna etimologis, yang menunjukkan timbulnya makna kata itu di dunia. Makna ini memberikan jaminan pada teks sebagai suatu kenyataan dan mencegah timbulnya penafsiran-penafsiran yang bersifat metafisik, mistis, teoritis, dan formal.
2) Makna biasa yang mengikat teks pada penggunaan kata dalam satu masyarakat, dalam satu ruang dan waktu. Makna biasa inilah yang membuat teks sesuai dengan satu situasi khusus.
3) Makna baru yang diberikan teks yang tidak terkandung dalam makna etimologis dan makna biasa, yang mungkin biasa disebut sebagai semangat teks (maqasid lafadz).

Makna inilah yang menjadi dasar pemikiran turunnya teks dan memberikan petunjuk baru bagi tindakan manusia serta dorongan bagi kemajuannya. Namun, makna baru ini tidak bersifat adikodrati, antirasional maupun misterius, melainkan justru alamiah, rasional, dan jelas.

b. Analisa situasi historis (*asbab al-nuzul*)

Hasan Hanafi membagi situasi sejarah ini dalam dua macam contoh situasi, yaitu situasi saat turunnya teks, yaitu situasi tertentu yang menyebabkan turunnya teks. Pembedaan ini bertujuan untuk tetap memberikan ruang pada analisa sejarah pada teks-teks yang dianggap tidak mampunyai *asbab al-nuzul*.

c. Generalisasi makna-makna yang dihasilkan dengan situasi luar, situasi kekinian yang di luar situasi saat maupun contoh situasi di mana teks tersebut pertama turun, sehingga teks tetap tampak segar, baru, dan modern. Namun, generasalisasi tetap diawasi dalam batas-batas aturan linguistik, sehingga tidak akan terjadi generalisasi yang ektrim dan liar.

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoretis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu, melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar fakta-fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya sebab di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.[11]

Dengan demikian, ada tiga model hermeneutika yang berbeda: *pertama*, hermeneutika objektif yang berusaha memahami makna

11 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi,* 22-25.

teks seperti yang dimaksud pengarang dengan cara mengajak kembali ke masa lalu di mana si pengarang hidup; *kedua*, hermeneutika subjektif yang memahami makna teks dalam konteks kekinian sebagaimana yang dipahami si pembaca saat ini; *ketiga*, hermeneutika pembebasan yang berusaha memahami makna teks sebagai dasar atas aksi dan perubahan sosial yang dilakukan si pembaca.

Contoh Penfsiran menggunakan pendekatan Hermeneutika

Surah al-Ahzab Ayat 33.

وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى وَاَقِمْنَ الصَّلٰوةَ وَاٰتِيْنَ الزَّكٰوةَ وَاَطِعْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗۗ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًاۚ

"*Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliyah dahulu, dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya*."

Q.S. al-Ahzab: 33 merupakan ayat yang sering dijadikan sebagai dasar untuk menghalangi wanita untuk pergi ke luar rumah. Dalam menafsirkan Q.S. al-Ahzab: 33 menggunakan pendekatan hermeneutika, maka langkah awal adalah mengetahui dan membedah aspek kebahasaan dari kata *waqarna*. Ini merupakan salah satu faktor penyebab perbedaan penafsiran di kalangan mufassirin. Kata *waqarna* diperselisihkan pada aspek akar katanya; beberapa ulama berpendapat bahwa kata *waqarna* berasal dari kata *qarna* yang menandung arti "tinggallah dan beradalah di tempat". Ini merupakan pandangan dari para ahli qiraat Madinah dan sebagian ulama Kuffah.

Dilihat dari segi makna kebahasaannya, maka Q.S. al-Ahzab ayat 33, di mana makna kata *waqarna* secara umum adalah tempat

tinggal, maka ayat tersebut seolah-olah memberikan larangan terhadap perempuan untuk keluar rumah, termasuk untuk bekerja mencari nafkah. Namun, kita tidak akan hanya berhenti sampai pada makna secara kebahasaan yang seolah-olah al-Qur'an mengekang perempuan untuk keluar dari rumah dan untuk mengembangkan potensi yang dimilikinya.

Melihat dari sisi kebahasaan saja dirasa kurang cukup untuk mencapai pada horizon teks, makna apa yang sebenarnya dimaksud oleh pengarang. Fakta historis juga dapat digunakan untuk melacak makna ayat. Fakta sejarah mencatat beberapa profesi yang dimiliki oleh perempuan-perempuan pada masa Nabi, sahabat, tabi'in, bahkan dalam kitab hadis Imam Bukhari yang secara khusus menuliskan bab tentang beberapa aktivitas sosial kaum perempuan pada masa Rasulullah ternyata banyak yang terlibat aktivitas-aktivitas sosial kaum perempuan (Shihab, 1996). Pada masa Rasulullah, di kalangan sahabat dan tabi'in tercatat nama-nama seperti Ummu Salamah, Shafiyah, Laila al-Ghaffariyah, Ummu Sinam Al-Syamsiyah, yang semunya merupakan tokoh-tokoh wanita yang tercatat sebagai tokoh peperangan. Profesi lain seperti Siti Khadijah binti Khuwailid yang merupakan istri Nabi Muhammad saw tercatat sebagai pedagang yang sangat sukses. Yang terjadi saat ini, pelarangan wanita-wanita keluar rumah sekalipun untuk pergi ke masjid seperti yang terjadi di Palestina dan Irak adalah dikarenakan masalah keamanan dan keselamatan, bukan masalah fiqih. Mereka dilarang keluar rumah secara sembarangan untuk mengantisipasi kejahatan yang dilakukan tentara Israel bagi warga Palestina dan demikianpun yang terjadi di Irak dan Suriah.

Untuk menambahkan penguatan bahwa Q.S. Surah al-Ahzab: 33 tidak mengandung larangan bagi perempuan untuk keluar rumah, maka kita bisa melihat ayat-ayat lain yang saling berhubungan. Contohnya pada Q.S. an-Nisa: 15, di mana di dalam kandungan ayat tersebut dipaparkan tentang hukuman perempuan yang berzina untuk menetap di rumah dan tidak keluar sama sekali hingga ia wafat. Dari kandungan ayat tersebut kita bisa mengetahui adapun wanita

yang berada di dalam rumah terus menerus adalah perempuan yang telah melakukan zina, maka ia dihukum untuk tidak keluar rumah. Pengasingan tersebut merupakan bentuk *punishment* yang bukan tanpa sebab, melainkan terdapat kasus yang jelas, yaitu zina. Dengan demikian, rasanya tidak adil, tidak manusiawi, dan sangat membelenggu perempuan apabila perempuan yang tidak bersalah, tidak melakukan perbuatan zina, diperlakukan dengan perlakuan yang sama yaitu dilarang untuk keluar rumah atau diasingkan. Jika demikian yang terjadi, maka tidak ada perubahan yang berarti antara perlakuan terhadap wanita ketika zaman jahiliyah dan sesudah zaman jahiliyah. Hal tersebut didasarkan dengan asumsi bahwa perempuan tetap terkekang dan tidak memiliki kemerdekaan dalam bersosialisasi, dan menyalurkan kapabilitasnya termasuk untuk bekerja di luar rumah.

Melihat ayat-ayat al-Qur'an dan beberapa pemaparan hadist, ditambah dengan melihat fakta historis kehidupan pada zaman Nabi, sahabat, tabi'in yang juga memberikan ruang kepada wanita untuk berkecimpung dalam bidang ekonomi, politik, pendidikan, dan berkecimpung di kehidupan masyarakat, maka pandangan-pandangan yang membatasi atau bahkan melarang perempuan untuk keluar rumah apabila bekerja untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga adalah termasuk pandangan yang kontraproduktif terhadap ajaran al-Qur'an secara keseluruhan dan menurut penulis kurang tepat. Pandangan tersebut hanya berhenti pada makna literal ayat atau hanya berhenti pada romantisme sejarah masa lalu yang berada pada lorong waktu dan tempat ketika teks itu diturunkan. Pandangan yang semacam itu hanya berpaku pada makna teks dan kontekstual ketika ayat tersebut diturunkan sehingga tidak melihat dinamika zaman yang terus berkembang, dan tidak melihat betapa perkembangan wanita yang hebat, pandai, dan cerdas dalam berbagai aspek bidang kehidupan.

Kesimpulan makna surah al-Ahzab ayat 33 adalah bahwa kaum perempuan boleh bekerja di luar rumah dalam berbagai aspek kehidupan dengan syarat tetap menjaga kehormatan dan kesucian

diri, baik bagi perempuan yang belum atau sudah bersuami. Karena permasalahan yang utama adalah bukan terletak pada menetap atau tidak menetap di rumah, melainkan tugas dan kewajiban perempuan dalam wilayah domestik rumah tangga. Ketika perempuan dapat menyelesaikan pekerjaan domestik rumah tangga dengan baik, maka perempuan boleh bekerja di luar rumah.[12]

Kesimpulan

Menafsirkan atau bahasa ilmiahnya "hermeneutika" digunakan para agamawan dengan menyuguhkan makna dalam teks. Selain itu, hermeneutika mempunyai karakteristik tersendiri serta memunculkan tokoh-tokoh dan hasil karya tersendiri untuk memahamkan sebuah teks dari literatur atau penulis dengan pemahaman yang lebih baik. Selanjutnya hermeneutika berperan dalam studi Islam sebagai arternatif baru, seperti halnya dalam ilmu tafsir yang dapat membantu pemaknaan dari sebuah ayat al-Qur'an yang sulit dipahami.

DAFTAR PUSTAKA

Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX, I*, Jakarta, Gramedia, 1981.

Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994.

Hanafi, Hasan, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, Yogyakarta, Prisma, 2003.

Ilham M. Muchtar, Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an, *Hunafa : Jurnal Studia Islamika* Vol 13 No.1 Juni 2016.

Lutfiani, Naili Fauziah,"Hak-Hak Perempuan Dalam Surat Al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik", *Jurnal Pendidikan Islam el-Tarbawi* Volume X, No.2, 2017.

Mukmin, Taufik, "Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran al-Qur'an", *Jurnal el-Ghiroh* Vol. XVI, No. 01 Februari 2019.

12 Naili Fauziah Lutfiani, "Hak-Hak Perempuan Dalam Surat Al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik", *Jurnal Pendidikan Islam el-Tarbawi* Volume X, No.2, 2017, 73-81.

Raharjo, Mudjia*, Dasar-Dasar Hermeneutika antara Intensionalisme & Gadamerian*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2012 .

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas,* terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.

Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Zainuddin dan Ridwan, Moh, Tafsir, Ta'wil dan Terjemah, *Jurnal Al-Allam* Vol.1 No.1 Januari 2020.

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Seorang penafsir al-Qur`an tidak mungkin bisa mendalami semua bidang yang dicakup oleh al-Qur`an, "tidak sampai ke kedalaman dasar laut", atau "ke puncak gunung" kandungan al-Qur`an, dalam ungkapan al-Suyûthî. Sangat sulit mencari figur penafsir sekaliber Fakhr al-Dîn al-Râzî yang mapan dalam ilmu tafsir dan ilmu "sekular". Kebanyakan dari ilmuwan muslim hanya menguasai salah satu di antara keduanya. Bahkan, tipe seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî sekalipun tidak memadai lagi menghadapi kompleksitas persoalan dan temuan yang dimunculkan oleh ilmu pengetahuan sekarang. Ini artinya bahwa tugas menafsirkan al-Qur`an, terutama berkaitan dengan ayat-ayat yang kandungannya multi-aspek, tidak bisa lagi secara memadai dipikul oleh seorang penafsir dengan keterbatasan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Tugas mulia itu harus dibebankan sebagai kewajiban kolektif. Jadi, di samping *tafsîr fardî* (penafsiran oleh seorang penafsir), kita memerlukan *tafsîr jamâ'î* (penafsiran oleh sekelompok penafsir dari keahlian beragam).

ZAHIR publishing
zahirpublishing@gmail.com
www.penerbitzahir.com

ISBN 978-623-6398-03-6
9 786236 398036